

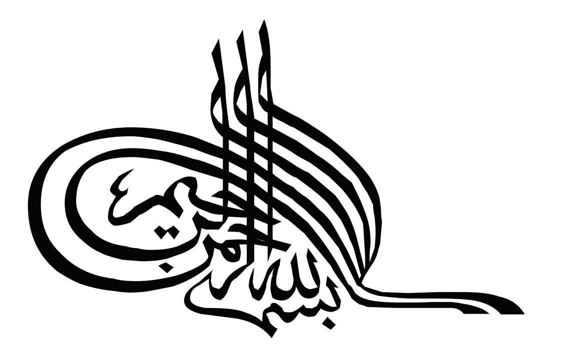


مشكلة الشر ووجود اللّه

الرد على أبرز شبهات الملاحدة



د. سامي عامري



مشكلة الشر ووجود الله

الرد على أبرز شبهة من شبهات الملاحدة

د. سامي عامري

هذا الكتاب من سلسلة إصدارات المؤسسة العلمية الدعوية العالمية

مبادرة البحث العلمي لمقارنة الأديان

Academic Research Initiative of Comparative Religion www.aricr.org

برعاية مركز تكوين للأبحاث والدراسات

مشكلة الشر ووجود الله

الرد على أبرز شبهة من شبهات الملاحدة

د. سامي عامري

الطبعة الثانية

١٤٣٧هـ/٢٠١٦م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهــــــــــداء

إلى من لهما عليّ، بعد اللّه سبحانه، فضل في كلّ كتاب أتمّه..

«أبي مالك»، أخي الذي لم تلده أمي.. عنوان بذل، وإنكار للذات. داعية من بذرة نصرانيّة أحبّ اللّه أن يطهّرها بشهادة التوحيد.. أسأل اللّه أن أكون وإيّاه ممن يشملهم قوله تعالى في الحديث القدسي: «**المتحابّون في جلالي لهم منابر من نور، يغبطهم النبيون والشهداء**».

«أمّ عز الدين»، زوجتي التي تحمل معي أثقال الهمّ وأوجاع الحلم.. صبرٌ على المكاره، وعطاءٌ في الشدائد.. أسأل اللّه أن يشملني وإيّاها قوله تعالى: ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَأَزۡوَٰجِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَدۡخُلُونَ عَلَيۡهِم مِّن كُلِّ بَابٖ ﴿٢٣﴾ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُم بِمَا صَبَرۡتُمۡۚ فَنِعۡمَ عُقۡبَى ٱلدَّارِ ﴿٢٤﴾﴾ [الرعد: ٢٣، ٢٤].

الفهرس

الموضوع	الصفحة

مقدمة أ. د. مصطفى أبو صوي

أستاذ زائر للفلسفة والدراسات الإسلامية في عدد من الجامعات الغربية كجامعتي بوسطن وفلوريدا. أستاذ الكرسي المكتمل لدراسة فكر الإمام الغزالي ومنهجه في «المسجد الأقصى المبارك» و«جامعة القدس»

الحمد لله الرحيم العدل المقسط، والصلاة والسلام على من أرسله ربه «رحمة للعالمين»، وبعد، فقلما يجد المثقف المسلم كتابًا مثل هذا الكتاب القيم الفذ الذي يرد على شبه الإلحاد، ويشرح العقيدة الإسلامية في قضية العدل الإلٰهي، وتبعاتها كطبيعة الشر ومصدره، وحقيقة هذه الحياة كدار امتحان، وأن السعادة التي لا ينغصها شيء مكانها في الدار الآخرة.

يجيب هذا الكتاب على أسئلة جذورها ضاربة في القدم، ولكنها تتجدد باستمرار، بل نجد فيه إجابات شافية تستعرض ما عند العلماء المسلمين والمفكرين من غير المسلمين القدماء والمعاصرين، وهذا يدل على رسوخ قدم المؤلف في الدراسات الشرعية وتاريخ الفكر الإسلامي، واتساع ثقافته حتى سبر غور الفكر الغربي المعاصر وأحاط بمواقف رموز الإلحاد فيه، وردود لاهوتييهم وفلاسفتهم على ملحديهم. وقد فهم المؤلف جذور الفكر الإلحادي الغربي وارتباطه بالتحرر من سلطان الكنيسة بسبب ما كان من مواقفها المعارضة للعلم والعقل، إضافة لصورة الإلٰه المشوهة في كتب العهد القديم، وهي صورة إلٰه يأمر بقتل الأطفال وإبادة مجتمعات بأكملها، وهذا هو حجر الأساس في التفكير الإلحادي الغربي.

انتقل الفكر الغربي من تحت عباءة الكنيسة في مرحلته الثيوقراطية التي نافت العلم والعقل، وأصبح الإنسان هو مصدر المعرفة ولكن المعرفة. هنا اختزلت في البعد المادي وصولًا إلى الوضعية المنطقية، وكأنها التفريط في المغيبات كلها، ثم ما لبثت مرحلة «ما بعد الحداثة» أن نعت موت إمكانية المعرفة، وقضت بنسبية المواقف، بل في النهاية يغلب عليها العدمية، ويدل عليها انتفاء الموضوع في الفنون «الجميلة»، إذ لا تهدف لشيء، ولا تشير إلا لذاتها، وكذلك الإلحاد، فحينما تغيب المغيبات والبعد الأخروي لا تشير هذه الحياة إلا إلى ذاتها، فتنهار منظومة القيم، ويصبح كل شيء مسموح به، وقد بدأنا نرى هذا في العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فالمجتمعات البشرية تدفع الثمن غاليًا لبعدها عن الأخلاق، ودفعت هذه الروح «المابعدحداثية» بعض المسلمين في الغرب على وجه الخصوص، وتحت مسمى التقدم والليبرالية، للموافقة على ما لا يمكن أن يبيحه الإسلام مثل زواج الشواذ المثليين.

أصاب الدكتور سامي عامري ـ حفظه الله ـ في أن الإلحاد هو التحدي القادم، فقد بدأنا نرى مناظرات ليس بين المسلم وغيره من أتباع الديانات الأخرى كما كان الأمر تاريخيًّا، بل بين المسلم والملحد، وبدأت تظهر تسجيلات هذه المناظرات على مواقع التواصل الاجتماعي، وبدأ بعض «المسلمين» المثقفين يسمي نفسه ملحدًا، تمامًا كما كان يحب بعضهم أن يسمي نفسه اشتراكيًّا قبل أن يقصم ظهر الشيوعية. كذلك هنالك من يسمي نفسه ليبراليًّا الآن، وهو تيار لا يقدم بدائل حقيقية على المستوى الاجتماعي أكثر من أن ما تريده الجماهير وتستطيع أن تحشد له الأصوات في مجالسها التشريعية، يصبح قانونًا ساريًا، حتى لو خالف تاريخ أعراف وأديان تمتد آلاف السنين، وعلى المستوى الاقتصادي يسمح بتغول الشركات والمؤسسات الاقتصادية.

لقد أراد الله ﷻ بالبشرية خيرًا، ولكن الإنسان، وبسبب حرية الإرادة التي حباه الله إياها، يختار أن يسير في طريق الخير والهدى والرشاد، أو أن

يفعل شرًّا. لقد كان هنالك صعلوك في الجاهلية قالت عنه أمه: إنه «تأبط شرًّا وخرج» في كناية عن حمله السيف (في إحدى روايات القصة) وأنه أراد شرًّا بحمله إياه، ثم أصبح قول أمه علمًا عليه. وها نحن نرى البشرية قد تأبطت شرًّا وخرجت، في الحرب العالمية الأولى والثانية، وفي إنتاج وانتشار واستخدام أسلحة الدمار الشامل، وفي إفقار الاستعمار لدول الجنوب، وفي إهمال الأميين والمرضى والفقراء في مقابل برامج تسليح تفوق ميزانياتها الخيال. إن الإنسان هو الذي يخترع الشر ويسير في طريقه.

وقد بيَّن المؤلف ـ جزاه الله خيرًا ـ أن الكوارث الطبيعية قد تكون مصدر خير من حيث لا ندري، فالبراكين من حيث أنها تنفس عن محتوى الكرة الأرضية، إنما تحافظ على ديمومة الحياة البشرية، وإن كان هنالك من تصيبه هذه الكوارث. وأما البعد المعرفي، فقد أحسن إذ أشار إلى تعقيدات الحياة والكون، وعدم معرفتنا بكل التفاصيل، وهو تواضع معرفي يستوجب إدراك أن هنالك حكمة ربانية خلف كل ظاهرة طبيعية، قد ييسر الله ﷻ معرفة بعضها، ويخفي البعض الآخر، فالمعرفة البشرية التراكمية تظل جزئية.

يحاول الملحد عن طريق مناقشة العدل الإلٰهي أن يصل إلى إنكار وجود الله، ويجد المؤمن في هذا الكتاب ضالته ويزداد إيمانًا. إن خطاب الكتاب من التجريد بمكان، ولكنه التجريد الذي لا بد منه، وهو عين ما يحتاج إليه العقل المسلم وغير المسلم.

بيت المقدس في ١٤ رمضان ١٤٣٤هـ،
الموافق ٢٢ تموز ٢٠١٣م

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ﴾

[يوسف: ١٠٨]

هذا الكتاب الذي بين يديك جزء من مشروعنا الجديد في «مبادرة البحث العلمي لمقارنة الأديان» لدراسة الإلحاد دراسة نقديّة واعية، راغبين في تثبيت موقف علمي جدّي من هذه الظاهرة العقدية التي تتعامل معها «المؤسسات الرسمية» للدعوة الإسلاميّة بغفلة محيّرة وسلبيّة غير مبرّرة[١] غير مدركة أنّ ثورة وسائل التواصل العصريّة قد هدمت الأسوار التي كانت تمنع تفشّي الكثير من الأوبئة الفكريّة، وأنّه في عالم اللاحدود، لا سلطان لغير حجّة الحق وقوّة البرهان الشائق.

لقد آن لنا أن نجنح إلى خيار المصاولة الفكريّة المباشرة مع الإلحاد، فلا ندسّ الرأس في التراب متغافلين عن ضرام هذه الفتنة السائرة في البلاد والتي ينتصر لها من نعلم من المشاهير ومن لا نعلم. دعوتنا في هذا السجال واضحة مشرقة: هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين! وهاكم برهاننا فإنّا صادقون!

(١) ظهرت في السنوات الخمس الأخيرة بعض المؤسسات المهتمة بدفع شبهات المذاهب الفكرية الوافدة، وقد تميزت بالجدة والجدية في الطرح، فأسأل الله أن يبارك في جهود أصحابها، وأن يأخذ بأيدينا وأيديهم إلى حيث يحب ويرضى.

حتميّة الإحياء والتجديد:

لا يختلف عاقلان ـ في ما أحسب ـ أنّ المكتبة العربيّة الإسلاميّة الحديثة لم تحمل كبير هم لخطر الإلحاد، وهو ما يتجلّى في عدد من الأمور، منها: ندرة الكتب التي تتناول الإلحاد الدهري[1] تشريحًا ونقضًا، وجمود عامة هذه الكتب على القديم المكرّر، واعتمادها النقل المكثّف عن بعضها البعض، كما أنّها ـ في الأعم الأغلب ـ لا تعمَد إلى المواجهة التفصيلية للشبهات في أحدث أشكالها، وإنّما كثيرًا ما تستسلم إلى الإجمال الباهت والعبارات الهامدة التي لا تُسَكِّن رطوبتها نار الشكّ في قلب الحدَث الذي لم يرتوِ من فيض علوم الشريعة.

وممّا يُعاب على المكتبة الإسلاميّة أيضًا في هذا الباب ضعف الاهتمام بالدراسات الفلسفيّة الإلحادّية الأحدث في محضنها الغربي وتوظيف ملاحدة الغرب للمعارف العلميّة الحديثة (خاصة في علمَي البيولوجيا والكوسمولوجيا) لنصرة أقوالهم الإلحاديّة، إذ إنّ دراسات الكثير من كتّابنا في العقود الماضية بعيدة عن القضايا والاصطلاحات التي تشغل العقول الحائرة للشباب التائه في سراب الإلحاد والعدمية. ولئن كان من كتبوا في الستينات والسبعينات من القرن الماضي قد أدّوا ما عليهم في حدود طاقتهم، وبارك الله ـ بفضله ـ في عطائهم، فإنّ التحدّي اليوم صار أعقد وأعمق مع توسّع أبواب الغزو الفكري الممنهج والعفوي. والأمل قائم أن تتحرّك جهود أهل العلم والمال[2] لإقامة مؤسسات علميّة دعويّة لدراسة الإلحاد في ضوء حقائق الشرع ومعارف العصر، استنقاذًا لفلذات أكباد المسلمين من طيش الدهريّة التي تعيش في قلوب

(١) الإلحاد لغة: الميل جانبًا، وشرعًا: هو إنكار شيء مما أثبته الله سبحانه لنفسه. والإلحاد الدهري نوع من الإلحاد بمعناه الواسع، وهو إنكار الخالق ونسبة العالم إلى الوجود العبثي. وقد استعملنا في حديثنا كلمة «الإلحاد» بمعناها العرفي الشائع متابعة للسان الدارج لا غير، وإلّا فالأمر فيه تفصيل.

(٢) ذكرتُ أهل المال لأنّه لا أمل ـ إلى حدّ هذه اللحظة ـ في المؤسسات العلميّة الرسميّة، إذ العمل فيها لا يزال وظيفة براتب لا أمانةً ورسالة، خاصة على مستوى رؤوس هذه المؤسسات، إلّا من رحم ربّك! وأنا على اعتقاد جازم أنّ فكّ ارتباط الدعوة بهذه المؤسسات، ومنها ما يسمّى بالجامعات الإسلاميّة، شرّ لا بدّ منه في هذه المرحلة، حتّى يعود للدعوة جوهرها العباديّ. وأنا هنا لا أطلب فكّ الدعوة عن أهل التخصّص المعرفي، وإنّما أدعو إلى خروج أهل التخصّص من جلباب هذه المؤسسات المحنّطة حيث المجال الأرحب للإبداع والتأثير.

التائهين على ماء الغفلة والجهل، متأنّقة في ثوب الاصطلاحات البارقة والتعبيرات الأعجميّة المطرّزة بأوهام المعرفة العصريّة الخالبة. إنّها فريضة الوقت أصرخ بها في آذان من لهم سلطان العلم والمال.

إنّ التحدّي الإلحادي قد أصبح اليوم حقيقة واقعة، وباتت مواجهته فريضة قائمة، **وما عاد يجدي أن نقول بكلّ رخاوة: إنّ هذا فكر شاذ!** أو إنّ هذا فكر يخالف البدهيات العقليّة! وإنّما علينا أن نتوجّه بالتحليل والنقد والنقض للمنظومة الإلحادية التي أصبح لها حضور واسع ومكثّف في عالم الأفكار. إنّ سلبية المنكمشين في قوقعة الخطابات اللازمانية واللامكانيّة التي تهمل الإشكالات الطارئة بفعل تمدّد الزمان أو انكماش المكان، أصبحت حجر عثرة في خطابنا الدعوي، وأصبح الخطاب المتعالي على الواقع بدعوى أنّ الإسلام لا بدّ أن يُقدّم في صيغة واحدة جامدة دون اعتبار لطوارق التحديّات وتحرّش الشبهات، وازدراء القيام لنصرة حقائق الدين في وجه المشككين، هو انحياز بالأمّة إلى خيار الموت البطيء.

إنّ القلم الذي يخطّ في واقعه الحي المتشنّج بدفق الحين واللحظة ملحمةَ الانتصار للحق ويصاول الصائلين بسيف الشبهة، هو القلم الذي يرفع للدين عماد البقاء ولواء الحياة، وهو القلم الذي علينا أن نمده بمداد الحياة والإشراق. يقول ابن القيم، الذي مثّل في زمانه هذه الروح في أجلى صورها، عن هذا القلم: «وهو قلم الرد على المبطلين، ورفع سنّة المحقّين، وكشف أباطيل المبطلين على اختلاف أنواعها وأجناسها، وبيان تناقضهم، وتهافتهم، وخروجهم عن الحق، ودخولهم في الباطل. وهذا القلم في الأقلام نظير الملوك في الأنام، وأصحابه أهل الحجة الناصرون لما جاءت به الرسل، المحاربون لأعدائهم. وهم الداعون إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، المجادلون لمن خرج عن سبيله بأنواع الجدال»[١].

---

(١) ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، تحقيق: عبد الله بن سالم البطاطي، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، ١/ ٣١٠.

قد يقول قائل: إنّ النشاط الإلحادي لا يشكّل التحدّي الأكبر لأبناء المسلمين في العالم العربي اليوم، وإنّ أفكار العالمانيّة هي التي يجب أن تستأثر باهتمامنا. والجواب هو أنّ التحدّيات لا تقسّم إلى تحد كبير يحتكر النظَر وتحد معدوم هدَر، وإنّما لا بدّ أن نرتّب هذه التحدّيات على درجات، فمنها: ما هو مهم وآخر أقلّ خطرًا وغيرهما ضعيف الأثر، ولا بدّ من توظيف قدر من طاقاتنا بما يوافق حجم كل تحد، فلا نهمل المؤذي ولو قلّ إن كان يصدر منه الأذى ولو ضحل، مدركين أنّ عظيم الخطر قد يأتي من مستصغر الشرر. إنّنا بحاجة إلى ترتيب الأولويات وتنظيم التحدّيات دون إلغاء أي منها من ميدان الاهتمام، وإنّما نبذل لكلّ تحد قدره من العمل. وإنّني أتوقّع أن يكون التحدّي الإلحادي أكبر في الأيام القادمة، مع تقارب البلدان بصورة هائلة في ظل التطوّر المذهل لوسائل الاتصال والتواصل، وإقبال الأجيال الجديدة على تعلّم اللغات الأجنبيّة، واهتمام المسلمين بدعوة الغربيين إلى الإسلام، وإحساس قادة الفكر الغربي أنّ الإسلام تحدٍّ عقدي صلب.

ولا ينفي ما سلف أنّ العالمانية هي التحدّي العقدي الأكبر؛ إذ العالمانية هي الدين الذي يركع في محرابه جلّ البشر، لكنّها هي أيضًا مظهر من مظاهر الإلحاد؛ إذ تحمل في قلبها نواته الصلبة، ولذلك كان لها في إصدارات مؤسسة «المبادرة» نصيب ضمن سلسلة «الإلحاد في الميزان» التي تبنّى «مركز تكوين» نشرها ضمن برنامجه المعرفي الرائد لإحياء الخطاب الإسلامي الأصيل في عصر فورة المدّ العدميّ الكاشح والسافر، فجزى الإخوة الأفاضل القائمين على المركز أجر النصح لله ولكتابه وللمسلمين أجرًا غير منقوص ولا مجذوذ.

هذه هي رؤيتنا للتحدي، وهذا هو رجاؤنا من المساهمة في دفع عادية الإلحاد عن عقيدة التوحيد، وأملنا هو أن نسهم في وضع لبنة طيّبة في بناء الحق على أرض الاستخلاف.

اللَّهُمَّ إنّا نبرأ إليك من كلّ حول وقوّة، ونسألك الثبات على الحقّ، والنصرة والهمّة!

اللَّهُمَّ اغفر لي حظّ النفس من هذا الكتاب!

التمهيد

من ليس في [قلبه] الله، فليس بإمكانه أن يشعر بغيابه.

سيمون ويل

الشر.. الشبهة الأبرز:

يكاد يحتكر الإلحاد المنصّات العلمية الكبرى في الغرب، وهو يمتلك بالإضافة إلى ذلك جاذبية طاغية حتى في الميدان العام، ويسعى ـ لذلك ـ إلى أن يحافظ على جبروته ويكتسب مؤمنين جددًا بعدميّته من خلال اعتراضاته المكثّفة على عقيدة الإيمان بإله عادل رحيم.

وتعتبر «مشكلة الشر» في الغرب ـ اليوم ـ أهم شبهة إلحاديّة في السجال بين المؤمنين بخالق والدهريين، والعلامات على ذلك واضحة وكثيرة، ولذلك لا يقدِّم دارس معافس للواقع عليها غيرها من الشبهات إذا تدافعت، فهي ذؤابة اللسان الكافر بالخالق. ومن علامات تَقَدُّمِها غيرها من مطاعن الجاحدين لوجود الله أنّها:

السبب الأكبر لظاهرة الإلحاد:

صرّح كثير من أئمة الإلحاد ـ مثل (أنتوني فلو) (Antony Flew)، أهم منظّري الإلحاد في العالم في النصف الثاني من القرن العشرين، قبل تراجعه في بداية القرن الواحد والعشرين عن دهريته ـ، أنّ شبهة الشرّ هي سبب

إلحادهم، وجحدهم وجود إلٰه خالق[١].

المادة الأولى في السجال الإيماني ـ الإلحادي:

شبهة الشر هي مادة الاعتراض الأولى في السجالات بين المؤلّهين ومخالفيهم. ومن ذلك أنّ الفيلسوف البريطاني الملحد (ستيفن لاو) (Stephen Law) في مناظرته لـ(ويليام لين كريغ) (William Lane Craig) في موضوع «هل يوجد إلٰه؟» (٢٠١١م) اكتفى ـ تقريبًا ـ باستعراض هذه الشبهة لإنكار وجود الخالق، وهو ما فعله أيضًا الفيلسوف الأمريكي (مايكل تولي) (Michael Tooley) في مناظرته لكريغ (٢٠١٠م) مصرّحًا أنّ «الحجّة المركزيّة للإلحاد هي حجّة الشر»[٢]. وهو ما تكرّر في جلّ المناظرات المشهورة بين الفلاسفة في الغرب، بل وحتى ما كان مرتبطًا من المجادلات بالشأن العلمي، ومن ذلك تصريح (مايكل روس) (Michael Ruse) ـ أشهر فلاسفة العلوم المنافحين بشراسة عن الداروينية ـ في مناظرته للداعية النصراني (فزالا رنا) (Fazale Rana)، والتي كانت تحت عنوان: «أصل الحياة: التطوّر أم التصميم؟» (٢٠١٣م) ـ أنّه لا يرفض الإيمان بوجود الله إلّا لسبب واحد، وهو مشكلة الشر. إنها الشبهة التي وصفها الشاعر الألماني الملحد (جورج بوخنر) (Georg Büchner) بأنّها «صخرة الإلحاد»[٣].

عنوان الاعتراض الفلسفي:

تعتبر مشكلة الشرّ الحجّة الأثيرة في الكتابات الدعائية الفلسفية لكبار الفلاسفة الملاحدة من غير تيّار «الإلحاد الجديد»، ومن أدلّة ذلك أنّ الفيلسوف (مايكل مارتن) (Michael Martin) في مؤلّفه «الإلحاد: تبرير فلسفي»

---

(١) Antony Flew, *There is a God: How the world's most notorious atheist changed his mind* (New York: HarperOne, 2007), p.13.

(٢) Chad Meister and James K. Dew, eds. *God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain* (Downers Grove, Illinois: IVP Books, 2013), p.298.

(٣) Randy Alcorn, *If God Is Good: Faith in the Midst of Suffering and Evil* (Colorado Springs, Colo.: Multnomah Books, 2009), p.11.

(١٩٩٠م) الذي يعدّ أقوى المؤلفات في بابه، قسّم طرحه إلى جزأين، أولّهما: في الردّ على ما يستدلّ به المؤلّهة، وقد جاء متنوعًا، متناولًا لأبواب متعددة من النظر والجدل، وجزء ثان: في أدلّة الإلحاد، وقد جاء مقتصرًا على حجيّة وجود الشرّ على نفي وجود الربّ الخالق!

الاعتراض الشعبي الأكبر:

يُعتَبر موضوع الشرّ ـ استقرائيًّا ـ السؤال الإلحادي الأوّل. ومن ذلك أنّ (لي ستروبل) (Lee Strobel) ـ أحد أشهر من يكتبون في الدفاع عن النصرانية في أمريكا ـ في كتابه الدفاعي الرائج « *The Case for Faith*»، قد ذكر أهم الاعتراضات على الإيمان بالله، وكانت شبهة الشر هي الأولى من الاعتراضات الثمانية التي ساقها. وفي سَبْر جرى في أمريكا، إجابة على سؤال: لو أتيح لك أن تسأل الله سؤالًا واحدًا تعلم أنّه سيجيبك عنه، ماذا سيكون هذا السؤال؟ كان السؤال الذي حصل على أعلى نسبة [١٧٪] هو: «لماذا هناك ألم ومعاناة في هذا العالم؟»[١]. ويلخّص الفيلسوف الأمريكي (رونالد ناش) (Ronald Nash) الحال بقوله: «الاعتراضات على الإيمان بالله تظهر وتختفي... لكنّ كلّ الفلاسفة الذين أعرفهم يؤمنون أنّ أهم تحدٍّ جاد للإيمان بالله كان في الماضي، وكائن في الحاضر، وسيبقى في المستقبل، هو مشكلة الشر»[٢].

السؤال الذي لا يفتر:

الجدل العلمي في باب الأكاديميات والكتب الشعبيّة حول مشكلة الشر لا يزال حاميًا، يلقح أُواره المختصمين. ومن المثير أنّه **بينما لا يكاد يُعرف التأليف في مشكلة الشر في المكتبة الإسلامية في البلاد العربية في القرون الأخيرة**، تضج المكتبة الغربيّة بالمنشورات في هذا الباب؛ فقد نشر (باري وتني) (Barry Whitney) دراسة ببليوغرافية عن المؤلّفات الفلسفية واللاهوتية

---

(١) Lee Strobel, *The Case for Faith* (Michigan: Zondervan, 2000, EPub Format, 2000).

(٢) Ronald H. Nash, *Faith and Reason* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988), p.177.

التي نشرت عن مشكلة الشر في ثلاثة عقود فقط من الزمان (١٩٦٠ ـ ١٩٩٠م)، فإذا هي **تبلغ ٤٢٠٠ دراسة**[١].

إنّها حجّة الإلحاد الكبرى التي **لا يغفر** لدعاة الإسلام اليوم ترك بيان الحقّ فيها، فإنّ القول فيها حتمٌ ليكون الفصلُ فصلًا إن أردنا أن نعرض الإسلام للعالم، خاصة الطبقة المثقفة فيه، وهو حتمٌ إن أردنا أن نقدّم الإسلام كسبيل حق وحبل نجاة في زمنٍ عَجْعَج الإلحاد فيه ولم يبحّ له بعدُ فيه صوتٌ.

ما هي «مشكلة الشر؟» وما هي «الثيوديسيا؟»:

تعرف مشكلة الشر في الأدبيات الإنجليزية باسم «Problem of evil» وبالفرنسية «Problème du mal»، وهي تدخل في ما يعرف بمبحث «الثيوديسيا» «Theodicy» التي هي كلمة تتكون من مقطعين يونانيين: «ثيوس» (θεός) بمعنى إلٰه و«دِكي» (δίκη) بمعنى عدل، ومعناها: عدل الله. وقد ظهرت هذه الكلمة لأوّل مرّة بقلم الفيلسوف (ليبنتس) في كتابه «*Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*» (١٧١٠م).

موضوع هذا المبحث العقدي ـ الفلسفي هو عدل الله، وبدقّة أكبر، بيان أنّ الشر الموجود في العالم لا يمنع من الإقرار بوجود إلٰه. يدخل هذا المبحث في الدراسات الكلاميّة الإسلاميّة في أبواب متعددة، منها: صفات الله، وإرادة الله، وخلق أفعال العباد، وهو عند المعتزلة في باب «القبيح»...

وهو من ناحية إحاطته بموضوع الشر، يجيب على مجموعة من الأسئلة، هي:

١ ـ أصل الشر: كيف ينشأ الشر؟ ومن المسؤول عنه؟

٢ ـ طبيعة الشر: ما هي أنطولوجية الشر (حقيقة وجوده)؟ وكيف يوجد؟

---

(١) Daniel Howard-Snyder, ed. *The Evidential Argument from Evil* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), p.ix.

٣ ـ مشكلة الشر: كيف يشكّل الشر مشكلة لاهوتية (أي: متعلّقة بذات الله: الوجود والصفات)؟

٤ ـ سبب الشر: لماذا يسمح الله بوجود الشر؟ ما هو السبب الأخلاقي المعقول لوجوده؟

٥ ـ نهاية الشر: كيف سينهي الله الشر و/أو كيف سيستخرج في ختام الأمر من الشر خيرًا؟[١]

ومن الممكن حصر الأجوبة الكبرى على مسألة وجود الله ووجود الشر في أربع مقولات:

- وحدة الوجود (Pantheism): إنكار وجود الله سبحانه، وإنكار وجود الشرّ، وهو مذهب عدد من الفلاسفة والمتنسّكة في بعض الأديان.
- الإلحاد (Atheism): إثبات وجود الشر وإنكار وجود الله.
- الثنوية (Dualism): إثبات وجود الشر، ونسبته إلى إلٰه غير إلٰه الخير، وهو مذهب المجوسية والمانوية والكاثارية وجمهور الغنوصيين.
- المذهب الإلٰهي (Theism) «التقليدي»: إثبات وجود الله سبحانه، ووجود الشر، ونفي مصدر إلهي خاص بالشر[٢].

أصل الاستشكال الذي يطرحه الملحد المشكّك (الذي يريد فتنة الناس عن عقيدة الإسلام، أو عقيدة الإيمان بخالق) والمتشكِّك (المسلم، أو المؤمن بإلٰه، غير القادر على دفع الشبهة عن نفسه) هو الجمع بين العناصر التالية بصيغة توافقية لا ينفي بعضها بعضًا:

١ ـ وجود إلٰه كامل العلم (Omniscient).

٢ ـ كامل القدرة (Omnipotent).

٣ ـ كامل الرحمة (Omnibenevolent).

---

(١) Mark S. M. Scott, *Pathways in Theodicy: An Introduction to the Problem of Evil* (Baltimore, Maryland: Project Muse, Minnesota: Fortress Press), 2015, p.64.

(٢) القائلون من الإلٰهيين: إنّ الشرّ وهم (illusion)، قلّة هامشيّة شاذة.

٤ ـ وجود الشر في عالم الإنسان.

وجود الشر في العالم يتنافى مع أن يكون هذا الربّ عليمًا؛ لأنّ علمه يقتضي أن يمنع هذا الشر من الوجود، ويتنافى مع أنه قدير؛ لأنّ قدرته تقتضي أن يمنع هذا الشر من الوجود، ويتنافى مع أنه رحيم؛ لأن رحمته تقتضي أن يمنع هذا الشر من الوجود. ولذلك فإنّ وجود الشر ينفي وجود هذا الإلٰه الذي لا يمكن أن يفتقد الصفات الثلاث السابقة جملة.

يقول (ريتشارد داوكنز) ـ إمام الملاحدة اليوم ـ في كتابه «وهم الإلٰه»، ساخرًا من الحلول التي يتبناها المؤمنون بربّ خالق، مع إيمانهم بوجود الشر في العالم: «في الحقيقة، أصحاب الميول الدينية لديهم أيضًا عدم تمييز مزمن بين الحقيقة والأمر الذي يرغبون أن يكون هو الحقيقة. بالنسبة للمؤمن بنوع من الذكاء [الكوني] الخارق [=إلٰه]، من السهل جدًّا التغلّب على مشكلة الشر. يكفي أن تفترض وجود إلٰه قذر[1] ـ مثل ذاك المتفشّي في كلّ صفحة من صفحات العهد القديم [التوراة]، أو إذا لم يعجبك ذلك، اخترع إلٰهًا شريرًا مستقلًّا بذاته، وسمّهِ الشيطان، وانسب الشر الذي في العالم إلى صراعه الكوني مع الإلٰه الخيّر. وإن شئت هناك حلّ أكثر تطوّرًا؛ افترض وجود إلٰه له اهتمامات أعظم من أن يأبه لكروب الإنسان، أو إلٰهًا ليس سلبيًّا أمام الآلام التي تصيب البشر، لكنّه يراها ثمنًا لا بدّ أن يدفع مقابل [نعمة] حريّة الإرادة البشريّة في كون منظّم وخاضع للنواميس. كثير من اللاهوتيين يعمدون إلى تبنّي مثل هذه التعقلنات»[2].

للخروج من الظنون الواهمة السابقة ـ كما يقول (داوكنز) ـ لا بدّ من المسير إلى قول بسيط وسهل وهو الإقرار بوجود الشرّ وردّ وجود الله. إنّ هذا «الحل» النابع من التفسير المادي الأصم، مغرٍ في بساطته الظاهريّة، لكنّه كما

---

(١) ليعذرني القارئ إن أوردت في هذا الكتاب عبارات بهذه الحدّة؛ فإننا في مقام المساجلة نتوسّع، اضطرارًا، في النقل.

(٢) Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006), p.108.

يقول (س. ستيفن لايمن) (C. Stephen Layman) ـ أستاذ الفلسفة والمنطق في جامعة سياتل ـ ضعيف القدرة التفسيريّة مقارنة بالتفسير الإلٰهي (Theism)[1]. إنّنا أمام (إغراء) ساذج، و(تفسير) باهت. وهي حقيقة سينجلي عنها غبار الشك واللبس في نقاشنا التالي.

وقد ردّ المؤلّهة على لجاج الملحدين ببيان سيّال، وهم عامةً على واحد من مسلكين في دفع شبهة الشر كحجّة لنفي وجود الله، أولّهما: **الخيار الثيوديسي**، وثانيهما: **الخيار الدفاعي**، وقد كان الفيلسوف (ألفن بلنتنجا) (Alvin Plantinga) في كتابه الشهير: «الله، والحرية، والشر» (١٩٧٤م) أوّل من ميّز بين الثيوديسيا والدفاع (defense). وقد كتب الفلاسفة واللاهوتيون لاحقًا في التمييز بينهما، ولهم في ذلك آراء متنوعة، ولعلّ أفضل ما قيل في التمييز بينهما هو أنّ الثيوديسيا متعلّقة ببيان السبب (أو الأسباب) التي سمح الله لأجلها للشر بالوجود، فهي تسعى لبيان الحِكَم الإلٰهية لوجود الشر، في حين أنّ للدفاع هدفًا أدنى من ذلك، وهو بيان أنّ استدلال الملحد على وجود تضاد بين صفات الإلٰه ووجود الشر غير سليم، أو أنّه لا يعدو أن يكون مغالطة منطقيّة (logically fallacious)[2]. فالدفاع يرى فساد الاعتراض في ذاته في حين تذهب الثيوديسيا إلى تقديم جواب للسؤال ببيان الحكم الإلٰهية من وجود الشر ولو جزئيًّا. لا يعني ذلك أنّ الدفاع لا يقدّم حِكمًا من وراء وجود الشرّ، وإنما هو يقدّم حكمًا ممكنة، ولكن فقط لبيان منطقيّة وجود الشرّ في عالم خلقه إلٰه كامل الخيريّة.

تخلّى معظم المفكّرين النصارى والفلاسفة ـ كما يقول الفيلسوف النصراني (تيموثي ج. كلر) (Timothy J. Keller) ـ عن البحث عن حلّ ثيوديسي لمشكلة الشرّ، ورأوا أن يقنع المؤمن بدفاع يردّ عن الإيمان تهمة التناقض، ببيان عجز الملحد عن أن يقيم حجّة متماسكة تقوده إلى نفي الإلٰه،

(١) C. Stephen Layman, *Letters to Doubting Thomas* (New York: Oxford University Press, 2007), p.174.

(٢) Jeremy A. Evans, *The Problem of Evil: The Challenge to Essential Christian Beliefs*, (Nashville, Tenn.: B & H Academic, 2013), p.6.

وذلك بإثبات أنّ وجود الشرّ لا يعني ولا يؤول إلى إثبات عدم وجود إلٰه[١].

نطمح نحن هنا إلى أن نقدّم ثيوديسيا كاشفة للحكمة من وجود الشر، مدركين أنّ من أهم فشل الفلاسفة الإلٰهيين الغربيين في تقديم ثيوديسيا معقولة، قصور أسفارهم الدينيّة عن تقديم أصول الحكمة لعمل الربّ في العالم.

مشكلة الشر، مشكلة من؟

يقودنا السبر التاريخي إلى أنّ مشكلة الشر قديمة قدم معرفتنا بالحضارات الداثرة التي تركت مؤلفات علمية مقروءة، ولكنّ النظر القريب للأمور، وواقع هذا السؤال في هذه الحضارات، يبيّنان أنّ هذا الإشكال الوجودي حديث عهد بسطوع، فهو وليد ما يعرف «بعصر التنوير» الذي أفسد وعي الإنسان الغربي المعاصر بأهم أسئلة الوجود والحياة، ممّا زرع في روحه وإرادته أوصاب العصر الكبرى:

تآكل غائية الحياة:

لقد تحوّل الإنسان الغربي تدريجيًّا بعد عصر التنوير عن سؤال: «لماذا نعيش؟» إلى سؤال: «كيف نعيش؟»، **واحتلّت «وسائل الحياة» مكان «أغراض الحياة»** لتصبح أرض هذه الدنيا سجن هذا الإنسان ومنتهى بصره، ولتغدو مواجهة المشقة في حياته عنوان معاناته؛ إذ إنّ هذه المعاناة مبرّأة في حسّه من كلّ غاية ومقطوعة الوشيجة بكلّ نهاية.

إنّ الشرّ في حسّ الغربي المعاصر ليس إلّا مظهرًا من مظاهر النشوز عن معنى الحياة الممكنة، وهو بذلك يخالف ما استقرّ في ذهنية كثير من الأمم الأخرى التي ترى غاية الحياة في تحقيق الفضائل الكبرى للفرد أو الجماعة (العائلة او القبيلة أو الوطن)، أو تحقيق الأمجاد الراسخة، أو بلوغ الجنّة والراحة في ظلال نعيمها الباقي، ففي تلك الثقافات تمثّل صعوبات الحياة وملمّاتها مطيّة الظفر ومَهْرَ النصر، وفي مُرِّ مذاقها عذوبة النشوة ببلوغ

---

(١) Timothy J. Keller, *Walking With God Through Pain And Suffering* (New York: Dutton, 2013), p.95.

المنشود، فالإنسان يبلغ غاية الحياة عبر التغلّب على الشر الذي يواجهه، في حين تفقد الحياة عند الإنسان الغربي معناها بسبب ما فيها من شرّ يعانده، ولذلك فالشرّ دائمًا هو المنتصر[١]، أو بعبارة (شودر) (Shweder) فإنّ من يعاني صولة الشرّ هو ضحيّة القوى الطبيعيّة الفاقدة للقصد، وهو ما يعني أنّ «المعاناة... مفصولة عن البنية الروائية لحياة الإنسان... فهي نوع من «الضوضاء»، أو تدخّل عارض في دراما حياة هذا المتألّم... ليس للمعاناة صلة مفهومة بأية حبكة باستثناء المقاطعة الفوضوية»[٢]، **فحياة غير الغربي تكتسب معناها ولذاذتها بوجود الشر والارتقاء فوقه بمعاني الصبر والتضحية، في حين تُسلب الحياة دلالتها على «المعنى» بالعبثيّة الوجوديّة للشرّ في عقل الغربي وقلبه.**

وقد كتب (س. إس. لويس) (C. S. Lewis) قائلًا: «المشكلة الجوهريّة للحياة الإنسانية عند الحكماء في القدم هي التوفيق بين الروح والحقيقة الموضوعية، وكان الحلّ متمثّلًا في **الحكمة، وترويض النفس، والفضيلة**، أمّا العقل الحديث فيرى أنّ المشكلة الجوهرية هي **إخضاع الحقيقة لرغائب الإنسان**»[٣].

إنّ الحياة الغربية المفرغة من المعنى الشائق والمذعورة بين جدران الميلاد والوفاة تضجّ من كلّ قرصة ألم وتَذعر من كلّ لسعة أنين، فليس في الوجع والأنّة غير خسارة لدقائق من أيام فانية تسير بالإنسان إلى حتفه، ولذلك فإنّ الهروب من الأذى بأنواعه، هدفٌ في ذاته، ولا يتوصّل به إلى قيمة عليا، فالحياة في ذاتها هي الغاية، وما الشرّ غير حدثٍ عرضي في كونٍ ليس إلا مادة وطاقة في حركة دؤوبة عمياء، ولذلك علّق عالم الأعصاب والمحلّل

---

(١) Peter Kreeft, *Making Sense Out of Suffering* (St. Anthony Messenger Press, Servant Books. Kindle Edition).

(٢) Richard A. Shweder, Nancy C. Much, Manamohan Mahapatra, and Lawrence Park, "The 'Big Three' of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the 'Big Three' Explanations of Suffering," in *Why Do Men Barbecue?: Recipes for Cultural Psychology*, ed. Richard A. Shweder (Harvard University Press, 2003), p. 125.

(٣) C. S. Lewis, *The Abolition of Man* (HarperCollins e-Books, 2014), p.77.

النفسي النمساوي (فكتور فرنكل) (Victor Frankl) بقوله: «للكثير من الناس اليوم وسائل للحياة، غير أنهم يفتقدون معنى يعيشون لأجله» « More people today have the means to live, but no meaning to live for»[1].

إنّ الإنسان الأمريكي المترف، والذي لا يمثّل من مجموع سكان الأرض غير ٥٪، يستهلك ٥٠٪ مما يستهلكه البشر جميعًا من الأدوية، لكنّه لم يفلح مع ذلك في التعامل مع الألم الذي صار مصدر ذعر وهدم لحياته، وأدّى به إلى إدمان الخمر والمخدرات للهروب من واقع الألم الموجود أو المحتمل[2].

ويقفز السؤال المشاكس إلى سطح وعينا: كيف يولد المعنى من رحم الصدفة والعشوائية؟!

إنّ العالم الغربي الذي نُحت وجه الحياة فيه بعدميّة (نيتشه)، ولامعنى (سارتر)، وجبريّة (كامو)، يعيش اليوم انهيار المعنى والغاية (The collapse of meaning and purpose). وبتداعي المعاني وانتهاء الغايات فقَدَ الشر دلالته البعيدة وانتهى إلى النشازيّة.

ليس للحياة في وعي الماديين معنى إلّا ما يكسبه الإنسان إيّاها. وإذا كانت الحياة بذاتها بلا معنى متجاوز (transcendental meaning)، فلا معنى إذن للمعاناة إلّا أن تكون مظهرًا من مظاهر عبثيّة الوجود. وإذا لم يكن هناك إلٰه، فلا يمكن أن يكون للحياة معنى إيجابي؛ إذ إنّ صفحة الحياة لا يمكن أن تكتسب معنى إذا لم تكن مجرّد مقدمةٍ في كتاب يتضمن صفحات تتلوها أخرى متوّجة بخاتمة معبرة عن معنى شائق ثرٍ.

لقد تحوّلت آمال الإنسان المعاصر في أن يعيش في تآلف مع حقيقة العالم إلى أن يدخل في صراع مع الكون ليشبع نهمته ويجمع من الترف كلّ

---

(١) Frankl, *The Unheard Cry for Meaning* (New York: Simon & Schuster, 1978), pp. 20-21.

(٢) Paul Brand and Philip Yancey, *The Gift of Pain: Why we hurt and what we can do about it* (Grand Rapids, MI: Zondervan/HarperCollins, 1997), p.189.

سبب، ولذلك فهو يستعظم أن يدفع من سعادته ضريبة من الألم، فكلّ منغّص للحظات اللذّة ليس إلّا تعبيرًا عن فساد هذا العالم البائس الذي يعاديه وينغّص عليه صفو نفسه.

في ظلّ هذا الواقع العدمي، ضمرت دوافع المغالبة في روح الإنسان الغربي، وهو ما عبّر عنه عمليًّا الدكتور (بول براند) (Paul Brand) ـ أحد رواد جراحة تقويم الأعضاء لمرضى الجذام، والذي أمضى نصف تاريخه العلمي الأول، في الهند، ونصفه الثاني في الولايات المتحدة الأمريكية ـ بقوله: «لقد واجهت في الولايات المتحدة مجتمعًا يبحث بكلّ ثمن عن تفادي الألم. لقد كان المرضى يعيشون في درجة رفاه أعلى من كل من سبق لي معالجتهم، لكنّهم كانوا أدنى استعدادًا بمراحل لتحمّل الألم، وأبلغ تأثرًا به»[1]. لقد فقد الإنسان قدرته على مغالبة الشرّ لأنّه **فقد في ذاته حافز القدرة على استشعار أيّ معنى إيجابي للمكابدة والصراع مع أوجه النقص في حياته.**

حساسية الإنسان:

لا شكّ أنّ مشكلة الشرّ أقرب تعلّقًا بالقلوب ذات الحساسيّة العالية والأنفس المرهفة التي تئنّ لدمعة طفل ووهن عجوز وصرخة منكوب. وقد آل التطور التكنولوجي في العقود الأخيرة إلى حال أكبر من الترف والرخاوة في الغرب، وتوسّعت وسائل القضاء على الأسباب المباشرة للألم من خلال المسكّنات الطبيّة والأدوية وتهيئة أسباب العيش السهل، وهو ما رفع حساسية هذا الإنسان أمام كلّ وجع يصيبه أو مرض يدهمه، بل إنّ عامة ما يستدلّ به الغربيون في بيان شراسة الشرّ في زماننا هو في سرد الأمراض والكوارث التي تنزل بساح الأمم المتخلّفة علميًّا وتقنيًّا، ككثير من البلاد الإفريقية والآسيوية، بعد أن اختفت هذه النوازل في الغرب أو كادت.

تشكّل هذه الحساسيّة الوقود الأكبر لمشكلة الشرّ، إذ كيف يمكننا أن ننظر إلى العالم لنتدبّر حقيقته، وأصله، ومآله، وعيوننا مغرورقة بالدمع وفي

---

(١) Ibid., p.12.

القلب انكسار؟! إنّنا بذلك كمن يناقش فضيلة الجوع وهو يتلوّى جوعًا، أو من ينظم الشعر في حلاوة الصبر وهو يتمزّق على أيدي أعدائه. إنّ البحث في الكون وغاية وجوده، والإنسان والغاية من خلقه، يجب أن يبدأ من نفس متجرّدة من العواطف المهتاجة، وتفكير سائر على سكّة العقل الرصين.

ولا يكاد يخلو كتاب غربي للإلهيين في الثيوديسيا من تقرير أنّ الحلّ المقنع لمن يغرق بين لجج الأوجاع لفقد أم أو زوجة أو غرغرة طفل في معاناة طويلة مع مرض السرطان أو غير ذلك من الأوصاب التي يتكسّر القلب عادة على صخورها الناتئة الحادةّ، هو في يد حانية تشدّ من الأزر وقلب يشارك المحزون ألمه ويرفع فيه همّته وينقذه من نصال الوحدة الحادة، وليس في مجرّد جواب فلسفي مجرّد عن أصل الوجود ومعناه. ونحن لا نشارك هؤلاء الكتّاب رأيهم، فإنّ عقيدة الإنسان المسلم **نَبْعٌ لفكره وعواطفه**، وهي كنزه الدفين الذي يجد فيه عند الفرح والترح، والسعة والضيق، زاده لإكمال المسير، ووقود جوارحه في سعيه إلى غايته الكبرى، والتي هي النجاح في امتحان الحياة.

قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [البقرة: ١٥٥ ـ ١٥٧]، فالصبر على البلاء مطلب إلهي، ووقوف المؤمن في قلب المحنة بثبات وصلابة مغروسة في الأرض المتقلقلة تحته واجبٌ لمن آمن بالنبوّة الخاتمة؛ ولذلك يبشّر صاحب البعثة الخاتمة من أفلح في استحضار عقيدته في الغيب عند هبوب الفتنة، بالأجر العميم: «**مَا مِنْ عَبْدٍ تُصِيبُهُ مُصِيبَةٌ، فَيَقُولُ: إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ! اللَّهُمَّ أْجُرْنِي فِي مُصِيبَتِي وَأَخْلِفْ لِي خَيْرًا مِنْهَا! إِلَّا آجَرَهُ اللهُ فِي مُصِيبَتِهِ، وَأَخْلَفَ لَهُ خَيْرًا مِنْهَا**»[١].

هنا يتميّز المسلم الواعي بعقيدته عن الغربي التائه عن معنى الوجود، فهو **يجد في معرفته النظريّة عن الكون والإنسان والحياة مصدر إلهام تشرق منه**

---

(١) رواه مسلم.

عليه المعاني الحيّة كلّ حين، ولا يختزل إقراراته العقدية في الرسوم والشعائر الباردة كما عامة الغربيين.

توحّش الأنا:

بعد نهاية عصر القبيلة والدولة المركزيّة، تفلّتت النفس إلى حدّ بعيد من إسار الجماعة الكبرى، وغدت الذات هي الراغبة والمرغوبة، وما وراء ذلك هو «الآخر» المغاير الذي لا يشاركها الإحساس الآني بالوجع والكرب، وبذلك فقد الشرّ قيمته كمبرّر لإظهار تلاحم الجماعة وبروز معاني الأخوة والتكافل والرحمة، وفي بيئة تبتدئ «بالأنا» وتنتهي عند «الأنا»، لا يمكن للألم إلا أن يكون تعبيرًا عن انتحار بطيء للذات في كون صامت هامد.

غرور النفس:

انتهت العقلانيّة المغرورة بالإنسان المتمدّن إلى أن يرى في نفسه القدرة على الإحاطة بالكون علمًا، والقطع من خلال مداركه بالموجود والعدم، ولذلك فهو لا يجد حرجًا في نفسه أن يقطع بغياب الحكمة وراء ما لا يدركه وعيه من مظاهر، فقد أضحى هذا الإنسان سيّد الكون ـ في ظنّه ـ، ووقر في ذهنه أنّه قادر على أن ينظر إلى العالم من عَلٍ ليبصر كلّ أفراد الوجود، فما لم تدركه عينه فهو عدم، وما لم تبدُ له منه حكمةٌ هو عين العبث.

وقد عبّر عالم الاجتماع (تشارلز تايلر) (Charles Taylor) عن التحوّل الفكري في وعي الإنسان بالعالم بقوله ـ في كتابه الشهير الذي صدر منذ بضع سنوات «عصر العالمانية» ـ: إنّ المجتمعات الغربيّة قد شهدت «انعطافة إلى مركزيّة الإنسان» «anthropocentric turn»، مبرزًا أنّ «إحساس الإنسان بالترتيب الإلٰهي قد بهُت، وأنّ الإحساس بأنه بإمكاننا أن نَسنُد النظام بأنفسنا قد بدأ يبرز»، منتهيًا إلى أنه قد نجم عن ذلك أنّ «الهدف الأعلى [في المجتمعات الغربية]. . . هو منع المكابدة»[1].

---

(١) Charles Taylor, *A Secular* Age (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), pp. 373, 375.

إنّ من مآسي الإنسان الغربي المعاصر اختزاله غاية الحياة في تحقيق السعادة الآنية، وليس مع هذه الغاية أو وراءها غاية أخرى؛ ولذلك فالحياة من أجل السعادة بمعناها الأرضي البشري تضجّ من كلّ مرض أو وجع أو ألم، فليس للشرّ والمعاناة معنى في سياق هذه الحياة غير التنغيص على سير الإنسان حثيثًا نحو متعة صافية من الكدر؛ ولذلك فالشرّ ليس إلّا عنوانًا لهدم حقيقة الحياة. ولما كان الشرُّ من أقدار الدنيا التي لا فكاك عنها، ولا مهرب منها، كانت الحياة عبثًا لا معنى يحتضنه؛ ولذلك يمثّل الدين الذي يبشّر ضمن منظومته بدار جزاء، وسيلةً لإكساب الحياة الدنيا حلّة من المعاني التي تعين على تحمّل أوضار الوجود وأثقاله، وترتفع بأشواق الإنسان إلى سوامق مدهشة.

مشكلة الشر، والعقل السُّنِّيّ:

المستقرئ للتاريخ الإسلامي يلاحظ أنّ مشكلة الشرّ قد شغلت عددًا من الطوائف، وعلى رأسها المعتزلة؛ لأنّها تطعن في تناسق المنظومات العقديّة لهذه الفرق، ولم تكن في المقابل سؤالًا عنيدًا بالنسبة للسنّي؛ ولذلك قال المستشرق الإنجليزيّ المعمّر (ويليام مونتجمري وات) (William Montgomery Watt): إنّ البحث عن معالجة مشكلة الشرّ لا يوجد في الأدبيات السنيّة، وإنما هو في كتابات الطوائف البدعيّة[1].

لقد استطاع العقل السُّنِّي المستسلم لنصوص الوحي، والذي يرفض التعسّف في الجمع بين دلالات كلام الله وظنون البشر ووساوسهم، أن يرى هذا الوجود بأوجاعه وآلامه متساوقًا مع حقيقة وجود إلٰه قدير، عليم، رحيم؛ لأنه عقل لم يذعن لحوافز أَنْسَنَة الله وصفاته، ولم يتوهم أنّ الكمال الإلٰهي يقتضي مركزة الإنسان في قلب الوجود، بل هو يرى أنّ الحكمة الإلٰهية قادرة على أن تنسج من خيوط الألم قصة معجِبة رائقة تجمع بين العدل والرحمة بلا

(١) W. Montgomery Watt, "Suffering in Sunnite Islam," in *Studia Islamica*. 50 (1979), pp.5.6.

تنافر، والحكمة والأذى في تكامل، وهذا ما يريد هذا الكتاب أن ينتهي إلى بيانه.

ماذا نريد أن نثبت؟:

الكتابة في موضوع الشرّ مثيرة لمعانٍ كثيرة كامنة في أعماق النفس، وباب لفتح مجالات رحبة من الجدل، وهو ما يغري القلم أن يجري حتى اللهاث في متابعة المعاني المتدفّقة، غير أنني سأقتصر على مجموعة أهداف توافق عنوان الكتاب وغاية السلسلة التي تضمّه، وهي:

- بيان أنّ الشرّ لا يشكّل حجّة منطقيّة أو ترجيحية لنفي وجود الله.
- بيان أنّ الإسلام يَعِد بتقديم حلّ نسقي (systematic solution) لمشكلة الشرّ.
- نظرًا لتجاهل المكتبة العربية تناول مشكلة الشر ضمن أسئلتها الأحدث، ووعيًا منّا بالحركة الدؤوبة في المكتبة الغربية في نقاش هذه المشكلة، وحاجة القارئ الجاد إلى أن يتابع الجدل الفلسفي واللاهوتي في عالم ما وراء البحر للإفادة منه وللعلم بأوجه قصوره، فسنحاول في هذا الكتاب أن نعرض شبهات كرادلة الإلحاد، وأطروحات المؤلّهة من الغربيين، مع بيان أوجه الصواب والخلل فيها.

صعوبات السؤال:

يطرح السؤال الإلحادي عن الشرّ مجموعة من الصعوبات أمام الباحث، ومنها:

- تتميّز مشكلة الشر عن جميع أسئلة الإلحاد أنها لا تطيب نفسًا بجواب واحد سريع؛ فالتفصيل فيها واجب، والتأنّي في العرض والنقض حتمٌ، خاصة أنها قائمة في الأغلب على القرائن لا الدلائل المباشرة، وهذا ما قد يجد فيه الملحد المشاغب سبيلًا لاتّهام من يجيبه أنه لا يريد أن يواجه المشكلة بصورة مباشرة، والحقُّ هو أنّ هذا الإشكال تنفر طبيعته من الأجوبة المختزلة.

• **أعسر** ما في الجواب عن مشكلة الشرّ هو **معرفة السؤال لا الجواب!** وأقصد بذلك أنّ شبهة الشرّ لا تطرَح سؤالًا واحدًا بسيطًا، وإنّما هي تطرح أسئلة كبرى تعبّر عن أوجه المشكلة، ثم إنّ هذه الأسئلة تتشظّى بعد ذلك إلى إشكالات أصغر وأغزر؛ إذ إنّ أنصار الإلحاد كثيرًا ما يفرّعون أسئلة جديدة كلّما جاءهم الجواب عن أسئلتهم الكبرى، ولذلك كانت أبرز اعتراضاتهم هي أنّ مخالفهم لم يستوعب في جوابه جميع مظاهر المشكلة.

• لا يمكن لمشكلة الشر أن تُطرح للنقاش الجدّي خارج الدائرة الكبرى لدلائل وجود الله المتنوعة، وبالتالي فإنّ تناول هذه القضية **لا بدّ أن يتزامن** مع النظر الجاد إلى الضفة الأخرى حيث تُعرض **الأدلّة الإيجابية على وجود الخالق**، الفاطر، الحكيم.

• تقع هذا الدراسة في سياق جدلي، بعيدًا عن العرض المدرسي المحايد، ولذلك فلا بدّ أن تُبسط **الاعتراضات الإلحادية في صورتها الأحدث**، كما هي في كتابات أئمة الإلحاد المعاصر، وعلى رأسهم (ج. ماكي) (J. Mackie)، و(ويليام رو) (William Rowe)، للردّ عليها وبيان عجزها عن الصمود أمام البراهين والقرائن المتاحة التي تنقض جوهر دعواها.

الطريق الخطأ إلى الجواب

ليس العالم هو الذي يعطي أجوبة صحيحة،
وإنما هو الذي يسأل الأسئلة الصحيحة.

كلود ليفي شتراوس

القارئ في المكتبة الضخمة للإلٰهيين (مسلمين ونصارى. . .) يلحظ أنّ حجم البذل الذهني لفهم مشكلة الشرّ كبيرٌ وعاصف، وأنّ تاريخ الإجابة على مشكلة الشرّ ثري بالأطروحات المتنوّعة التي قدّمتها عقول كبيرة وأقلام مجتهدة، غير أنّه يعيب عامة هذه الأجوبة أنّها لم توفّق إلى أن تجمع بين الاستيعاب والواقعيّة. أقصد بالاستيعاب أن تكون الأجوبة محيطة بالشرّ كمظهر متعدد الأشكال والمصادر، وبالواقعية ألا تتجرّأ على نفي المعلوم البدهي أو المحسوس الثابت.

لم تُخفِ ضخامة الأجوبة قصور الكثير منها في إصابة الحقيقة أو ملازمة الدقة أو بسط ظلّها على جميع مادة السؤال، وهو ما وجد فيه فلاسفة الإلحاد حجّة للقول بنهاية الثيوديسيا إلى إعلان عجزها؛ ولذلك يحسن بنا في البدء أن نتناول أشهر الأجوبة التي يكثر تداولها عند الإلٰهيين، والتي نرى أنّها معيبة بالخلل أو مشوبة بالقصور حتّى لا يظنّ متعجّل أنّ كتابنا يقع في ذات سياق هذه الأجوبة، فيرميه ـ كما رمى غيره ـ بنصال الإبطال أو الإعضال!

١ ـ لا وجود للشرّ:

ليس للشّر وجود، وإنّما هو مجرّد وهم (illusion)، أو تصوّر ذهني لشيء غير قائم، أو بعبارة (برتراند راسل) في عرضه لهذا القول: الشر هو العالم السفلي للأوهام التي يجب أن نحرّر حواسنا منها.

أشهر من تنسب إليهم هذه النظرية هم أتباع الهندوسية، إذ إنّ الشر عندهم مجرّد (مايا)؛ أي: وهم (وإن كان يشكّك البعض في أرثودكسيّة هذه النسبة)[١]، وكذلك هو قول عدد من المتصوّفة في كثير من الأديان.

لا يحتاج هذا المذهب إلى عناء لنقضه؛ إذ إنّه يخاصم البداهة العقليّة والحسيّة. بل إننا حتى لو قبلنا هذا المذهب فلن نخرج من إشكال وجود الشرّ؛ إذ إنّ وهم الشرّ نفسه شرٌّ بما يمثّله من تجربة مؤلمة ومزعجة.

ويقابِل المذهب السابق ما تقرره البوذية من أنّ الوجود شر محض، وما الخير إلا وهم، وسبب الشر هو رغبتنا في الوجود، ولا سبيل لمواجهة الشر إلا بالفناء في «النرفانا». وهي دعوى تصادم المحسوس من حال السعادة والنشوة والفرح في قلوبنا وعقولنا، وواقع النظام والجمال والغائية في عالمنا.

٢ ـ الشرّ سرٌّ محض:

المقصود بمعنى كلمة «سر» «mystery» ما يتجاوز قدرة الوعي البشري على الإدراك. وقد ذهب طائفة من الفلاسفة إلى القول: إنّ ما يبدو شرًّا في الكون هو محض سرٍّ التحَفَ بُرْدَ الغموض وسدّ عن وعينا المنافذ، ولذلك فلا يجوز أن نجرؤ على وصفه بأنه «شرّ»؛ إذ إنّ العلم بحقيقته متعذرٌ لجهلنا المطبق بأغراض الخلق الإلٰهي، ولذلك فإنّه علينا أن نسلّم أننا أعجز من أن نصم شيئًا ما في وجودنا بأنّه شرٌّ لأننا على عماية تامة بالحكمة الإلٰهية الخارقة.

لا يملك المسلم أن يتبنّى هذا الطرح لسببين، أوّلهما: أنّه يؤول إلى

---

(١) Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (Berkeley: University of California Press, 1976).

إنكار «الخير» في هذا الكون؛ لأنّنا إذا أنكرنا قدرتنا على معرفة الشرّ للقصور التام لمداركنا عن إدراك مرادات الله من أفعاله في الكون، فعلينا عندها أن ننكر وجود الخير أيضًا؛ إذ إنّ عجزنا عن معرفة مقاصد الربّ في ما يبدو شرًّا لا يختلف في أصله عن العجز عن معرفة مرادات الربّ في ما يبدو خيرًا. وهو ما يؤول بنا إلى نوع صارخ من اللاأدرية. وثانيهما: أنّ القرآن يخبرنا أنّ الشرّ حقيقة كونية، قائمة، ومعلومة. قال تعالى: ﴿وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ ۖ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ كَانَ يَـُٔوسًا ﴿٨٣﴾﴾ [الإسراء: ٨٣].

٣ ـ الكون الشفّاف:

يقف على الطرف الأقصى المقابل للقائلين: إنّ الشرّ سرّ محض، القائلون: إنّ الكون يشفّ عن كلّ ما وراءه من خير وشرّ، فكلّ فعلٍ في الكون مردّه إلى أعيان مخصوصة من الحِكم التي من الممكن للبشر إدراكها (وهذا قول بعض المؤلّهة)، أو أنّ الكون ليس إلّا مجرّد تفاعلات مادية يتيح لنا العلم معرفتها، وإن على مراحل، بتقدّم معارفنا العلميّة (وهذا قول عامة الملاحدة).

لا تأخذ هذه النظرة بعين الاعتبار طبيعة التعقيد البالغة للحقيقة الكونية، وهي لذلك تندفع بحماسة للقول بإمكان الوصول إلى النهايات دون أن تقدّم مبرراتها المعرفية للقول بكمال العقل البشري أو شفافية الوجود.

يغفل الملحد في حماسته المتّقدة أنّ دعوى الإمكان دون برهان ليست أكثر من زعم إيماني مجرّد من الدليل، كما يغفل المؤمن بالله أنّ القول بكمال حكمة الله لا يقتضي أن يطلعنا الله ـ سبحانه ـ على كلّ مقصد له من فعله، فإنّ في الإظهار كما الإخفاء حكمًا بالغة، فمن الحكمة مثلًا ألا يخاطب الله الإنسان بما لا يبلغ عقله إدراكه، كما أنّ من الحكمة ألّا يخاطبه بما يفسد الحكمة من خلقه، وهي الاختبار في هذه الحياة.

ليس في هذا التقرير دعوة إلى الإيمان الأعمى الذي يردّنا إلى دين الخرافة، ولا هو تحريض على الكسل العقلي، وإنّما هو إقرار عاقل بأنّه وإن كان العقل البشري قادرًا على استجلاء كثير من الحكم التي وراء وضع الأشياء

على ما هي عليه، إلّا أنّه يبقى مع ذلك محدودًا بقصور آلته ومجال وعيه. ليس في هذه الدعوة إلى التواضع الإبستيمولوجي هروب من مشكلة الشر، وإنّما هي دعوة إلى الجديّة في تناولها بعيدًا عن حماسة التبرئة أو الإدانة.

لا شكّ أننا في حاجة إلى أن نبحث في الحكمة التي وراء هذه الشرور التي تملأ عالمنا لكن يجب ألّا ننجرف إلى وهم القدرة على الإحاطة بجميع جزئيات الجواب، سواء بالسلب أو الإيجاب. إنّ سؤالنا في حقيقة الأمر لا يطلب تقريرًا تفصيليًّا عن الحكمة وراء كلّ ما يبدو شرًّا في هذا العالم، وإنّما هو في تناول سؤال: «إذا كان هناك إلٰه، فهل من الممكن أن تكون له حكمٌ، معلومة أو مجهولة وإن كانت ممكنة عقلًا، للسماح للشرّ أن يكون موجودًا في هذا العالم؟». إننا لا نبحث عن كلّ حكمة متحققة وراء كلّ شرّ في العالم بعينه، وإنّما غايتنا أن نبحث في استحالة أن يكون وراء هذا الشرّ حكم متحققة أو ممكنة. ونحن بذلك نراعي **طبيعة قصورنا** العقلي في تناول أمر يقع جانب منه وراء حجب الغيب. ولا يتعارض ذلك مع أننا نسعى إلى تقديم ثيوديسيا لا مجرّد دفاع؛ لأنّ الثيوديسيا لا تزعم الإحاطة بكلّ تفصيل وإنما تتميّز بقدرتها على بذل الجواب العام على السؤال والإفاضة في التفصيل عند الإمكان.

٤ ـ شر بوجه واحد:

تتجاهل الأجوبة العجِلة حقيقة أنّ مشكلة الشر هي على الصواب والدقّة «مشكلة الشرور»، فإنّ الشرور في عالمنا على أكثر من نوع ومصدر وطبع، كالشرّ الطبيعي والأخلاقي والميتافيزيقي من جهة، والإشكال المنطقي والآخر البرهاني من جهة أخرى... وغير ذلك من التقسيمات التي تمنع أن نقول في الشر قولًا واحدًا يجمع أنواعه المختلفة في سكّة واحدة وقبلة متّحدة، ولذلك فإنّ الجواب عن شبهة الشرّ يجب أن يبتعد عن الإجمال، وأن يجنح إلى التخصيص، كما أنّ على المعارض ألّا يفرح بظفر ظرفي ـ واهم ـ لأننا رددنا بوجه معيّن على نوع من الشرور، ولم يفِ الجواب ببيان الحكمة من وراء الأنواع الأخرى، فإنّ لحديثنا تتمّة تسعى أن تفي لعامة أنواع الشرّ بالجواب الكافي.

٥ ـ جواب بوجه واحد لمشكلة الشرّ:

إذا كان الشرّ ليس أحادي الوجه فإنّه يلزم من ذلك ألّا يكون الجواب أحادي اللون. وقد تنوّعت الأجوبة، ومنها: الاستدلال بمنّة حريّة الإرادة، وتحقيق الفضائل وتنمية الذات، والوجه الإسخاطولوجي... وهي على الحقيقة أجوبة متكاملة لا متعارضة.

ومن دلائل عجز الملاحدة عن رؤية الحكمة في ما يزعمون أنّه شر مجاني، بحثهم عن حكمة واحدة كليّة أرضيّة تستوعب مآلات كلّ الشرور[١]. والحقّ أنّ الحكمة الأرضيّة (غير الأخروية) من هذه الشرور متعددةٌ، متلونة بألوان نفسيّة واقتصاديّة واجتماعية...، ولا زلنا في كلّ يوم نكتشف حكمًا لم نعرفها من قبل، ولذلك فإنّ ما يشترطه الملاحدة من حجّة أحادية الوجه والقبلة، خطأ، وما يفعله كثير ممن كتبوا في الثيوديسيا بالاقتصار على وجه واحد في التعليل خطأ أيضًا. وقد أحسن (ابن تيمية) إذ قال: «ونحن لا نحصر حكمته في الثواب والعوض، فإن هذا قياس لله تعالى على الواحد من الناس، وتمثيل لحكمة الله وعدله بحكمة الواحد من الناس وعدله»[٢].

ومن الناحية العملية أقول: إنّ الخطأ ثابت في أجوبة المؤمنين أكثر منه في ردّ الملاحدة؛ إذ إنّ الكثير من النظريات الثيوديسيّة تختزل الجواب عن وجود الشر في هذا العالم في: الشيطان، أو الامتحان الإلٰهي، أو العقاب الإلٰهي، أو التعويض الإلٰهي يوم القيامة، أو الإرادة الحرة، أو غير ذلك من الأدلة التي هي في الحقيقة جزء من الجواب عن الحكمة من وجه من أوجه الشر.

٦ ـ طلب جواب بسيط:

من إشكالات الحلول المطلوبة (والمطروحة أيضًا في ثيوديسيا

(١) See Nick Trakakis, "Is Theism Capable of Accounting for Any Natural Evil at All?," *in International Journal for Philosophy of Religion,* Vol. 57, No. 1 (Feb., 2005), pp. 35-66.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المدينة المنورة: مطبعة مجمع الملك فهد، ١٩٩٥م، ٥/ ١٢٤.

«المؤمنين») أن يُطلب منها أن تقدّم جوابًا قاطعًا لكلّ إشكال، ليخرج الأمر من دائرة النظر الذي يُبتغى منه إدراك الحق إلى مجال المشاغبة المجرّدة، دون مراعاة لعمق الموضوع وسعته وقصور أدوات التفكير البشري؛ ولذلك علينا أن نميّز ـ عن وعي ـ بين ما يملك العقل ـ استقلالًا أو استرشادًا بالوحي ـ جوابه بصورة حاسمة، وبين ما لا يملك له جوابًا نهائيًّا أو جوابًا تفصيليًّا. والعبرة هي في كليّة الجواب وقدرته على دفع الشبهة، فأن يكون الجواب قادرًا على نفي دلالة الشبهة على نفي وجود الخالق، دون أن يقدّم الجواب التفصيلي، كاف في مقامنا في هذا الكتاب لتحقيق مراد المؤلّف والقارئ المتشكّك، وذاك هو المسمّى «بالدفاع». ونحن نعتقد أنه بإمكاننا من خلال الحل الثيوديسي أن نقدّم ذلك، **ونزيد** عليه بالكشف عن عدد ضخم من الحكم الإلٰهية لوجود الشرّ، والتي لا يكاد يفلت من **جنسها** شرٌّ على الأرض.

٧ ـ التفسير التفصيلي:

أدرك الفلاسفة الملاحدة أنّ النقاش حول الشر كمفهوم تجريدي أو كأنواع كبرى واقعيّة قد أفسد عليهم شبهتهم، فعمدوا إلى التركيز في النقاش على الأعيان الذريّة للشر؛ أي: الأشكال التفصيليّة له، سائلين عن الداعي المباشر الذي تتوفر فيه معاني الرحمة والحكمة لإحداث شرّ عينيٍّ مخصوص.

لا يساهم هذا المنهج البتّة في حلّ الإشكال ولا يراعي واقع الكون المتشابكة خيوطه والمتداخلة منافعه، ولا الغايات النهائية في الدنيا أو في ما وراء الدنيا. كما أنّه يتجاهل أنّ الحكمة المطلوبة وراء الأحداث الصغرى تكون في كثير من الأحيان جزئيّة لا تمثّل في التصوّر التجزيئي معنى واضحًا، بمعنى أنّ الشر الذي يقع في حادثة معيّنة، تكون الحكمة من ورائه معقولة فقط إذا نظرنا إلى نوع هذا الشر كجنس لا كعين معيّنة. ففَقْد حبيب من أحبّتنا، خسرنا بموته قلبًا محبًّا، ولسانًا ناصحًا، ويدًا على الخير معينة، قد يبدو لو أُخِذ بمعزل عن الوجود، شرًّا لا تُعرف له حكمة، لكن لو نُظر إلى موت الإنسان كنوع من أنواع الشر؛ لانفتحت أمام الذهن معان ساطعة من الحكمة، بل لاستبان لنا أنّ الموت رحمة بالميت (المؤمن) إذ يعاجل به إلى النعيم (في البرزخ)، ورحمة له

من أمراض الدنيا، ورحمة بالبشر إذ يدرون نعمة الصحة وقيمة الحياة، ورحمة بالوجود الحي على الأرض؛ إذ إنّ انتفاء الموت يعني تراكم الأحياء على هذه الأرض وإفناءهم خيراتها. . . وغير ذلك مما يصعب استقصاؤه.

٨ ـ إنكار الكمال الإلٰهي:

تتّفق العقائد الأرثودكسيّة الإسلامية واليهودية والنصرانية على تقرير كمال علم الله، وقدرته وأنّه سبحانه غير محدود صفات العظمة والجلال. وقد ادعى بعض الثيوديسيين المعاصرين وجود تضاد بين وجود الشرّ ودعوى الكمال الإلٰهي، فقالوا ـ صيانةً لصفة الخيرية والرحمة في الذات الإلٰهية ـ: إنّ الربّ ـ سبحانه ـ غير كامل العلم أو القدرة، ولذلك تسلل الشر إلى عالمنا، ولا يملك الله له دفعًا. وقد عبّر (فيليب يانسي) (Philip Yancey) عن هذه الحال بالقول: إنّ الثيوديسيين القدماء كـ(أوغسطين) و(الأكويني) و(كالفن) تقبلوا وجود الشر لكنهم حاولوا تبريره، في حين تذهب كتابات المعاصرين (والصواب عندي: بعضهم) إلى قبول إشكالية الشر ولكن مع مراجعة الفهم التقليدي الألوهي لصورة الخالق؛ فالأوائل رأوا الإشكال في فهم مغزى الشر وبعض الأواخر رأوا الإشكال في فهم حقيقة الله[1].

رغم غرابة هذا التصوّر الثيوديسي وشناعته إلّا أنّ بعض من وقف للردّ على شبهة الشر قالوا به، ولعلّ أشهرهم الحبر اليهودي (هارولد س. كوشنر) (Harold S. Kushner) في كتابه الذي حقّق عددًا كبيرًا من المبيعات: «عندما تحدث الأمور السيئة لأناس طيبين» (١٩٨١م) مقررًا أنّه وإن كان الله كامل الخيريّة إلا أنّه ليس كاملًا في قدرته.

يُنسب هذا المذهب عامة إلى مدرسة «Process theism» التي ترى محدودية السلطان الإلٰهي في الكون! فإلهها أشبه ما يكون بصانع الساعات الذي يلفّ زرّها الجانبي ثم يترك الساعة تعمل وحدها، وهو أشبه ما يكون بإله (أرسطو)، غير أنّ إلٰه (أرسطو) ينصرف عن العالم لأنه أدنى من أن يكون

(١) Philip Yancey, *Where Is God When It Hurts?* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1990), pp.9-10.

محلّ اهتمامه، في حين أنّ إلٰه هذه الطائفة من اللاهوتيين يمنعه عجزه عن أن يفعل فعله الكامل في العالم.

من المثير في هذا الباب أنّ عامة اللاهوتيين والفلاسفة النصارى في الغرب اليوم لا يرون «ثيوديسيا[1] محدودية القدرة الإلٰهية»، بل إنّ لهم في نقدها عبارات لاذعة. ووجه الاستغراب الذي أبديه نابع من حقيقة أنّ التوراة الحالية تنسب إلى الربّ الكثير من صفات النقص والعجز، كنص سِفر التكوين ٦/٦: «فَحَزِن [וינחם = فندم!] الرَّبُّ أَنَّهُ عَمِلَ الإِنْسَانَ فِي الأَرْضِ، وَتَأَسَّفَ فِي قَلْبِهِ». وهو تعليق ورد بعد ذكر انتشار الشّر والفساد بين الناس في حقبة من التاريخ السحيق! لقد أهمل علماء النصارى صريح كتابهم خضوعًا منهم لداعي الفطرة والعقل السويّ من أنّ الربّ الخالق حريٌّ أن يكون كاملًا في سلطانه وعلمه كما هو في خيريّته، فكيف إذن بالمسلم الذي وافق صحيح نقله صريح عقله في أنّ لله الصفات العلى والأسماء الحسنى؟! فهو إذن أبعد الناس عن مذهب (كوشنر) وأضرابه.

٩ ـ الخطأ في تعريف عدل الله:

اتّفق المسلمون على تعدّد مذاهبهم أنّ الله سبحانه عدلٌ لا يظلم عباده، غير أنّه اشتهر من أقوالهم مذهبان في معنى العدل/ الظلم الإلٰهي، أحدهما: أنّ الظلم ليس بممكن الوجود؛ إذ إنه في التعريف، إمّا التصرّف في ملك الغير أو مخالفة الآمر، وكلاهما ممتنع في حق الله؛ إذ هو المالك لكلّ شيء، وليس فوقه آمر. وهذا التعريف مخالف لمقتضيات دلالات النصوص القرآنيّة التي تمدح أفعال الله سبحانه وأنهّا موافقة للعدل والحكمة والرحمة. كما أنّ من أوجه فساده أنّ الإنسان قد يتصرّف في ملك غيره ولا يكون ظالمًا، كما أنّه قد يتصرّف في ملكه على غير الحكمة فيكون ظالمًا، وقد تكرّر لذلك في القرآن الحديث عن ظلم الإنسان نفسه[2].

ما العدل الإلٰهي إذن في المذهب الثاني؟ عرّف (ابن تيميّة)،

(١) لعلّ الأحرى أن توصف بأنها «دفاع» لا «ثيوديسيا».

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٨/ ٤٥.

و(الماتريدي)[١]، و(الغزالي)[٢] العدل على أنّه من أفعال الحكمة. قال (ابن تيمية): «الظلم وضع الشيء في غير موضعه، والعدل وضع كلّ شيء في موضعه، وهو سبحانه حَكَمٌ عدلٌ يضع الأشياء موضعها، ولا يضع شيئًا إلّا في موضعه الذي يناسبه وتقتضيه الحكمة والعدل، ولا يفرّق بين متماثلين، ولا يسوّي بين مختلفين، ولا يعاقب إلّا من يستحق العقوبة فيضعها موضعها لما في ذلك من الحكمة والعدل»[٣]. وهذا المذهب موافق للمنقول والمعقول، ولذلك لا يحقّ لمؤلّه أن يعترض على ملحد ينكر الحكمة من وجود الشرّ بالقول: إنّ الظلم في حقّ الله سبحانه ممتنع للامتناع العقلي لذلك، وإنّما عليه أن يبيّن مسالك الحكمة والتعليل لأفعال الله جلّ وعلا.

١٠ ـ أفضل العوالم الممكنة:

قال الفيلسوف (برتراند راسل) ـ أحد أعمدة الإلحاد الحديث ـ في كتابه «لماذا أنا لست مسيحيًّا»: «إنّه من المدهش أنّه عندما ننظر إلى حجّة التصميم (argument from design) هذه، نجد أنّ الناس بإمكانهم أن يؤمنوا أنّ هذا العالم، بكلّ الأشياء التي فيه، بكلّ عيوبه، ينبغي أن يكون العالم الأفضل الذي أمكن لكائن كليّ القدرة والعلم أن ينشئه في ملايين السنين. أنا لا أستطيع في الحقيقة أن أؤمن بذلك»[٤].

ولخّص (مايكل مارتن) ـ الفيلسوف الملحد، وأحد منظّري الإلحاد ومؤطّريه اليوم ـ هذه الدعوى ـ قبل أن يردّ عليها ـ، فقال: «يقرّر أحد

---

(١) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د.ت.، ص٩٧.

(٢) أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: فضلة شحادة، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٢م، ص١٠٥ ـ ١٠٦، غير أنّه في كتابه «فضائح الباطنية» جمع بين القول إنّ العدل هو وضع الشيء في موضعه والقول إنّه تصرّف المالك في ملكه (تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، ص١٠٤)!

(٣) ابن تيمية، رسالة في معنى كَون الرب عادلًا وفي تنزهه عَن الظُّلم، ضمن جامع الرسائل لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جدة: دار المدني، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م، ١/١٢٣ ـ ١٢٤.

(٤) Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian: And Other Essays on Religion and Related Subjects* (London: G. Allen and Unwin, 1957), p.10.

المذاهب الثيوديسيّة أنّ هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، وأنّه رغم ما في عالمنا من شر، فإنّ كلّ عالم آخر ممكن سيكون من ناحية إجمالية أسوأ من عالمنا بأن يكون أعظم شرًّا أو أقلّ خيرًا. دَرَس الله بمعرفته الكليّة كلّ العوالم الممكنة، وطبقًا لهذه الثيوديسيا، اختار بفضله التام أفضل عالم من العوالم الممكنة، وجعله واقعًا، وبالتالي فإنّ الشر في عالمنا ضروري. ورغم أنّ الله كامل القدرة، إلّا أنّه ليس بإمكانه أن يفعل أفضل مما فعل»(١).

قلت:

أولًا: نحن لا ندعي أن هذا العالم هو أفضل الممكن.

ثانيًا: نحن نقرّ أنّ الله سبحانه قد وضع **قصدًا** في الأرض أسباب التعب والمكابدة، وأنّ الحياة الدنيا لا تحقّق للإنسان السعادة القصوى التي يريدها، ولم يرد الربّ ـ سبحانه ـ لهذا العالم أن يكون بلا نقص في أشيائه، فقد خلق فيه المرض والموت؛ ولذلك فإنّ اعتراض (راسل) لا معنى له أصلًا؛ لأنّه اعتراض على معدوم واقعًا ودعوى(٢).

(١) Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), p.440

(٢) (لايبنتس) هو أشهر من كتب في الغرب في أنّ عالمنا هو «أفضل العوالم الممكنة»، وقد ردّ عليه دعواه (فولتير) في روايته الشهيرة «Candide».

ينسب هذا المذهب إلى (أبي حامد الغزالي)؛ فقد قال في كتابه: «الإملاء على إشكالات الإحياء»: «ليس في الإمكان أبدع من صورة هذا العالم ولا أحسن ترتيبًا ولا أكمل صنعًا». وعلّق (البقاعي) على ذلك بقوله: «قال الحكماء: شيئان لا غاية لهما: الجمال والبيان، فخلق الإنسان في أحسن تقويم لا ينفي أن يكون للنوع الذي جعل أحسن أفراد أنواع لما فوقه من الجنس، لا نهاية لأحسنية بعضها بالنسبة إلى بعض... فقدرة الله لا تتناهى، فإياك أن تصغي لما وقع في كتب الإمام الغزالي أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وإن كان قد علم أنه اعترض عليه في ذلك وأجاب عنه في الكتاب الذي أجاب فيه عن أشياء اعترض عليه فيها فإنه لا عبرة بذلك الجواب أيضًا، فإن ذلك ينحل إلى أنه ﷻ لا يقدر على أن يخلق أحسن من هذا العالم، **وهذا لا يقوله أحد**». البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.، ٢٠/١٠٧.

و(للبقاعي) كتاب: «تهديم الأركان من ليس في الإمكان أبدع مما كان» (مخطوط). وردّ (السيوطي) على (البقاعي) في توجيه كلام (الغزالي)، ومما قال فيه: «فكل فعل أوجده الله دلّ إيجاده على أنّ المصلحة في إيجاده أرجح منها في عدم إيجاده، مع صلاحية القدرة قطعًا لعدم إيجاده، وكلّ ما لم يوجده دلّ عدم إيجاده له على أنّ المصلحة في عدم إيجاده أرجح منها في إيجاده، مع قدرته قطعًا على إيجاده، هذا يعني كلام الغزالي، ومقصوده بذلك حثّ العبد على الرضا بقضاء الله، فساقه على ما هو =

ثالثًا: من الناحية المنطقيّة الصرفة، لا يلزم من كون الله كاملًا، أن يخلق عالمًا كاملًا؛ فإنّ كمال الصانع لا يلزم منه كمال المصنوع؛ إذ إنّ دواعي الخلق عديدة ومتنوعة، وليس يفترض أن تؤول كلّها إلى أن يكون المخلوق مثاليًّا.

رابعًا: مفهوم «أفضل العوالم» مشكل عقلًا؛ إذ إنّ كلّ حال للعالم من الممكن تحسينه بزيادة النعم أو تخفيف الشرور والنقائص؛ فبعد كل عالم فاضل عالم أفضل.

خامسًا: مقولة «أفضل العوالم» عند من نافح عنها من مشاهير لاهوتيي النصارى والمسلمين ليست بالسذاجة التي يصوّرها الملاحدة؛ إذ إنّ هؤلاء اللاهوتيين يقررون أنّ عالمنا هو الأفضل في حصيلته النهائية، لا في أفراده، كما أنّهم يرون أنّ هذه الأفضلية لا تتحقق إلا بالنظر إلى تناسقه ومعرفة أهمية وجود الإرادة الإنسانية الحرّة. ونحن وإن كنّا نخالف مذهبهم إلا أننا ننكر على الملاحدة تشويههم لفكرة «أفضل العوالم» قبل نقدها.

سادسًا: العالم الكامل الذي يطلبه الملحد هو العالم الذي يحقّق للإنسان أقصى أسباب السعادة، وليس عالمنا ذاك العالم؛ لأنّ الله سبحانه لم يخلق الإنسان على هذه الأرض ليسعده وإنّما ليختبره.

سابعًا: إنّ القول: إنّه ليس بإمكان الله أن يخلق أفضل من هذا العالم، باطل عقلًا وشرعًا. قال (ابن حزم): «ومن قال: إنّه ليس عند الله ﷻ، أصلحُ ممّا عمِل بنا؛ لأنّه لو كان عنده أصلح مما فعل بنا، ولم يعطنا إيّاه لكان بخيلًا، محابيًا، فهو كافر من وجهين:

= كلامه حتى لا ييأس على شر أصابه ولا خير فاته». السيوطي، تشييد الأركان في ليس في الإمكان أبدع مما كان، دار الوعي العربي، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ص٥٠٢، وهو حمل لكلام (الغزالي) على غير الوجه الذي يستنكره عامة الملاحدة. وقد تعرض المستشرق (إريك أورمسبي) (Eric Ormsby) بإفاضة في أطروحته للدكتوراه والتي نشرها تحت عنوان: «*Theodicy in Islamic Thought: the Dispute over al - Ghazâlî's best of all possible worlds*» (١٩٨٤م) إلى خلاف العلماء المسلمين في قبول عبارة (الغزالي) من القرن السادس هجريًّا حتى القرن الثالث عشر، وتأويل طائفة منهم لعبارته بما يدفع عنها الطعن في قدرة الله سبحانه. ويحسن بالمهتم بهذا المبحث أن يراجع كتاب «أورمسبي».

أحدهما: أنه عجّز ربه، تعالى، فجعله عاجزًا مطبوعًا، لا يقدرُ إلّا على ما في قوّته أن يأتي به فقط، وهذه صفة منقوص البنية، متناهي القوّة، ذي طبيعة، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

والوجه الآخر: تكذيبه القرآن فيما أوردناه، ومع ذلك فهو مكابر؛ لأنه لا يشكّ ذو مسكة عقل في أنه تعالى كان قادرًا على أن يخلقنا ملائكة أو أنبياء كلّنا، أو في الجنة كما خلق (آدم) عليه السلام، ولا يكلّفنا شيئًا، أو أن لا يخلق من يدري أنه يكفر به، أو يعصيه، أو أن يميتهما قبل البلوغ، كما أمات سائر الصبيان»[١].

إنّ هذا مذهب منتقض بداهة بمعرفتنا أنّ الله قد خلق (آدم) في الجنّة التي هي أفضل من عالمنا، وسيزفّ الناجين يوم القيامة إلى جنّة الجزاء التي هي أفضل من عالمنا. هذا العالم، كما يقول الفيلسوف (ريتشارد سونبرن) (Richard Swinburne) الذي يعدّ من أهم من ردّوا على دعوى (لايبنتس) ـ ليس أفضل العوالم، وإنّما هو عالم للربّ دواعي وجيهة لخلقه، إذ هو يحقّق غايته من إنشائه من عدم.

وحتّى لا يحصل الالتباس والتوهّم؛ فإنّ النزاع ليس حول تحقيق عالمنا المخلوق للغاية من خلقه، وإنّما حول إمكان خلق عالم أفضل من عالمنا وإن كان ذلك خارج غاية الوجود البشري كما قرّرها الشرع الإسلامي. فالمعترضون من الملاحدة هنا يتحدّثون عن عالم اللذة الذي يحقّق للإنسان المتعة دون منغص من شر وألم بعيدًا عن غائية الخلق ضمن هدفَي الابتلاء والجزاء.

إنّنا نقول إنّ:

○ الله سبحانه قادر على خلق عالم لا يعتوره أيّ «نقص» بالمعنى الإلحادي؛ إذ هو قادر على إزالة جميع أسباب الألم، وتحقيق غاية الإمتاع للإنسان.

---

(١) ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق: أحمد الحمد وسعيد القزقي، مكة: مكتبة التراث، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ص٣١١.

○ الله جلّ وعلا قد خلق هذا العالم الذي يرجوه الملحد، حقيقة لا افتراضًا[1]، وهو الجنّة، لكنّ هذه الجنّة هي جنّة الجزاء وليست محلًّا لقبول غاية الخلق المتمثلة في اختبار العباد.

فدعوى سقوط حقيقة وجود الإلٰه لأنّ هذا العالم ليس أفضل العوالم التي من الممكن لإلٰه قادر وحكيم أن يخلقها، قائمة على تصوّر أوّلي باطل، ولذلك فهي تُنازع وهمًا في عقول الملاحدة لا حقيقةً يدّعيها المسلمون.

---

(١) قال (ابن أبي العز) في شرحه لـ«العقيدة الطحاوية»: «أما قوله: إن الجنة والنار مخلوقتان، فاتفق أهل السُّنَّة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن، ولم يزل على ذلك أهل السُّنَّة، حتى نبغت نابغة من المعتزلة والقدرية، فأنكرت ذلك، وقالت: بل ينشئهما الله يوم القيامة. وحملهم على ذلك أصلهم الفاسد الذي وضعوا به شريعة لما يفعله الله، وأنه ينبغي أن يفعل كذا، ولا ينبغي له أن يفعل كذا! وقاسوه على خلقه في أفعالهم، فهم مشبهة في الأفعال، ودخل التجهم فيهم، فصاروا مع ذلك معطلة! وقالوا: خلق الجنة قبل الجزاء عبث؛ لأنها تصير معطلة مددًا متطاولة فردوا من النصوص ما خالف هذه الشريعة الباطلة التي وضعوها للرب تعالى، وحرفوا النصوص عن مواضعها، وضللوا وبدعوا من خالف شريعتهم.

فمن نصوص الكتاب: قوله تعالى عن الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ۝١٣٣﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۚ﴾ [الحديد: ٢١]. وعن النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ۝١٣١﴾ [آل عمران: ١٣١]، ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ۝٢١ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ۝٢٢﴾ [النبأ: ٢١، ٢٢]. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝١٥﴾ [النجم: ١٣ ـ ١٥]. وقد رأى النبي ﷺ سدرة المنتهى، ورأى عندها جنة المأوى. كما في «الصحيحين»، من حديث أنس رضي الله عنه، في قصة الإسراء، وفي آخره: «**ثم انطلق بي جبرائيل، حتى أتى سدرة المنتهى، فغشيها ألوان لا أدري ما هي**، قال: **ثم دخلت الجنة، فإذا هي جنابذ اللؤلؤ، وإذا ترابها المسك**»». شرح الطحاوية، بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ط٨، ص٤٢٠ ـ ٤٢١.

منهجنا في النظر

اقرأ! لا لتعارض أو تدحض رأي غيرك، ولا لتؤمن به أو تسلّم له، ولا لتجد فيه موضوع حديث وكلام، ولكن لتزنه وتعتبره.

فرنسيس بيكون

بعد أن كشفنا لك ما ليس من مذهبنا ولا مبدئنا عند النظر في مشكلة الشرّ، لا بدّ أن نوضّح مسلكنا، وطريق النظر الذي نترسم معالمه لدراسة الشبهة؛ فإنّ مقدمات القول أساس لفهم تفاصيل الحل، وبها ينجلي غمام الريبة عن تماسك التصوّر الذي تحيك الألفاظ معانيه.

حتّى لا نجور على الخصم:

تسعى هذه الدراسة التي بين يديك إلى ألّا تغادر **الحجّة الموضوعيّة التي لا يتمارى فيها المسلم وغير المسلم**؛ لأنّ الغاية ممّا نكتب هي دفع الشبهة عمّن داخَلَ قلبه كِير الفتنة، أو الردّ على من تصدّى لأهل الإيمان ليشككهم في دينهم، ففي كلتا الحالتين، لا يُفترض في خطابنا أن ينطلق مع المخالف من التصديق بخبر القرآن والسُّنَّة؛ لأنّ مخالفنا لا يقرّ للكتاب والسُّنَّة بالحجيّة. ولا يتعارض هذا الأمر مع نقلنا أحيانًا آيات وأحاديث ندعم بها موقفنا، ونجلّي بها مذهبنا، فإننا نفعل ذلك إمّا **استدلالًا بالحجّة العقلية الواردة في نصوص الوحي** ـ فليست الحجة في النص وإنما في ما يحتجّ به النص ـ، أو

لنبيّن مذهبنا التصوّري في القضايا الوجوديّة من خلال نقل ما جاء في الوحي، وهذا من باب الإبانة عن التّصوّر لا الاستدلال له.

مبدأ النظر:

يقوم هذا البحث على مجموع أصول تصوّرية، أهمها:

- عدل الله سبحانه هو في «وضع الشيء في محلّه اللائق به»، والظلم هو «وضع الشيء في غير موضعه»، وهو مذهب أهل الحديث، على خلاف مذهب القائلين: إنّ العدل هو «تصرّف المالك في ملكه» وإنّ الظلم هو «تصرّف المالك في غير ملكه».
- لا يجوز أن يقاس الله سبحانه بعباده؛ ولذلك فالعدل الإلٰهي أعلى وأدق من العدل بالمعنى البشري، على خلاف فهم «التشبيهيين» للعدل.
- أفعال الله معلّلة، ففعله سبحانه صادر عن حكمة بالغة لأجلها فعل، وناشئ عن أسباب بها فعل(١)، على خلاف من ينفون الحكمة في أفعال الله.
- الله سبحانه عليم، محيط بكلّ معلوم، لا يعزب عن علمه شيء، جليله ودقيقه، على خلاف قول من ذهب إلى أنه سبحانه يعلم الكليّات دون الجزئيّات.
- للإنسان إرادة، على خلاف قول الجبريّة الذين يرون الإنسان أسير حتميات قدريّة.

مراجع النظر:

الكتابات ذات الطابع الإسلامي التي عرضت لهذا الموضوع بصورة مباشرة، نادرة في حدود اطلاعي، ولا أعلم في المكتبة الإسلامية مؤلّفًا رصده صاحبه لبحث هذا الموضوع حصرًا من منطلق عرض الشبهة الإلحاديّة والرد

---

(١) (لابن القيم) كلام نفيس في التدليل على هذا الأمر من نصوص الوحي بما لا مزيد عليه لمن أنكر الحكم والعلل الغائية في أفعال الله، انظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، القاهرة: دار التراث، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، ص٣٨٠ ـ ٤١٣.

عليها، وإنّما يأتي الكلام عامة في ثنايا حديث المؤلّفين عن قضايا أعم[١].

أهم من كتب في هذا الموضوع بِنَفَس سُنيّ هو الإمام (ابن القيّم) رَحِمَهُ ٱللَّهُ، خاصة في بعض أبواب كتابه النفيس: «شفاء العليل»، و(لابن تيميّة) كلام في الموضوع، لكنّه مشتت في كتبه ورسائله، وقد جمعه المستشرق (جون هوفر) (Jon Hoover) في أطروحة دكتوراه نشرها بعنوان: «*Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*» (٢٠٠٧م)[٢]، ولعلّ أفضل ما فيها جمعها أقوال (ابن تيميّة) في المسألة مع عزوها إلى مظانها من المؤلفات المنشورة. وفي ما يبدو لي فإنّ (ابن القيم) كان أوفر العلماء نجاحًا في عرض مذهب أهل السُّنَّة وبيان أوجه الرد على شبهات المخالفين[٣]، ثم لا يجد الباحث بعد ذلك في الكتابات السنيّة القديمة غير قبسات متفرّقة هنا وهناك، ويبدو أنّ ذلك يعود إلى أنّ هذه القضيّة لم تكن تشكّل تحديًا حادًّا للعقيدة السنيّة في تلك الفترة. أمّا في كتابات المعاصرين، فإنّ أشهر من كتب في الموضوع، ولو باقتضاب شديد، (عبّاس العقّاد)، وله في الموضوع كلام مستجاد، نقلتُ عامته

---

(١) تطرح هذه القضية أساسًا عند مناقشة قضية القضاء والقدر واتصالها بالموقف من حرية الإرادة في التصور العقدي الإسلامي، ولا يكاد يخرج مجال النظر هنا عن مناقشة موقف المعتزلة القدري، ثم موقف الأشاعرة الجبري، انظر مثلًا: محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، القاهرة: دار قباء الحديثة، ٢٠٠٦م، ط٦. وقد درست المستشرقة الإيطالية (Ida Zilio - Grandi) مسألة الشر في التصوّر الإسلامي في كتابها: «القرآن والشر» (*il Corano e il Malè*´Torino: Einaudi, 2002) وفي مقالها عن «الخير والشر» في «المعجم القرآني».

"Dictionnaire du Coran" Ed. Mohammad Moezzi (Paris: Robert Laffont), 2007), pp.131 - 134,

ورغم أنّها اهتمت بصورة كبيرة بأقوال المفسّرين إلا أنّ بحثها لم يكد يتجاوز ما قرره المعتزلة وخاصة الزمخشري، والأشاعرة، وعلى رأسهم الرازي، ولم يكن لأهل الحديث مكان في هذا الدرس.

(٢) وقد أشار إلى أنّ إشكالية الشر في كتابات (ابن تيمية) «لم تحظ بدراسة جادة»

Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007), p.177.

(٣) كتاب «شفاء العليل» (لابن القيم) نادرة من نوادر المكتبة الإسلامية، وهو يمثّل موقفًا إسلاميًّا من قضية الشر حقيق بأن يمثّل الموقف السنّي في حوار العقائد، غير أنّ (ابن القيم) كان مهمومًا إلى درجة الاستغراق بالنزاعات في عصره بين الفرق الإسلامية، وهو ما لا يعني في مجمله القارئ المعاصر، مسلمه وأعجميه، ولذلك فإننا نرجو لهذا الكتاب أن يجد من يهذبه ويعيد ترتيب مواده ليُعرض في شكل حديث يوافق أسئلة العصر.

في هذا الكتاب، ولـ(سعيد النورسي)[1] التركي أيضًا كلام مستملح في الموضوع، خاصة في «رسائل النور»[2].

وقد أكثرت النقل في الكتاب الذي بين يديك، عن الفلاسفة والمفكرين الغربيين على تعدد مشاربهم وأديانهم، وذاك مني لسببين:

أولهما: أنّ مشكلة الشر قديمة قدم الإنسان، وقد تناولها المفكّرون المؤمنون بالرب الخالق منذ أمد سحيق، وخَطَّ حبرُهم ردودًا عقلية ماتعة في دفع الشبهة وصدّ الريبة[3]، والمسلم أحقّ الناس بهذا الحق، سواء صدر ممن اكتملت هدايته واستقام على طريق الأنبياء أو ممن هو دون ذلك.

والسبب الثاني: هو أنّ هذه الشبهة يروّجها الملاحدة، ولا تكاد تتداولها الدراسات الإسلامية الخالصة إلّا يسيرًا. وكثير من المروجين لهذه الشبهة أو المفتونين بها، قد استجلبوها من المكتبة الغربية، وروّجوا لها على أنها نهاية الفكر الغربي وخلاصة عصف النقد الفلسفي، ونحن هنا نبيّن أنّ العقل الغربي لم يُسبل يد المناجزة أمام هذه الشبهة، بل قاومها وأصابها في مقتل.

ولا تعني الإفادة من المكتبة الغربية أنّ طرحنا ليس إسلامي المشرب، سنيّ المحتِد، وإنّما استطاعت الكتابات الغربية التعبير بصورة واضحة ومباشرة عن كثير من حقائق القرآن أو المعاني العقلية التي يهدي إليها الوحي أو لا

---

(١) عالم تركي، من أهم من كتب في الرد على الملاحدة في القرن العشرين. وقد كان يعتمد في ردوده النظر التأملي في بدائع الكون واستثارة حاسة التذوّق الجمالي عند القرّاء.

(٢) دُرس مذهب النورسي في مشكلة الشر في كتاب:

Ibrahim M. Abu-Rabi, ed. *Theodicy and Justice in Modern Islamic Thought: The case of Said Nursi* (Farnham, Surrey; Burlington, VT: Ashgate Pub)., 2010.

(٣) الدراسات المؤلّفة في «مشكلة الشر» في المكتبة الغربية كثيرة جدًّا، عرضًا وانتصارًا ورفضًا. انظر في عرض أحدثها:

Michael L. Peterson, "Recent Work on the Problem of Evil," in *American Philosophical Quarterly,* Vol. 20, No. 4 (Oct., 1983), pp. 321-339; Barry L. Whitney, *Theodicy: An Annotated Bibliography on the Problem of Evil, 1960-1991* (Bowling Green, OH: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1998); Trent Dougherty, "Recent Work on the Problem of Evil," in *Analysis* 2011 7,1: 560-573.

يردّها لتناسقها مع قوله؛ فالتصوّر الإسلامي هو الذي يحدّد معالم الطريق وكثيرًا من تفاصيله.

شروط الجواب الإسلامي:

يرنو هذا الكتاب إلى تقديم جواب إسلامي للوجه الإلحادي لمشكلة الشر، ولتحقيق ذلك لا بدّ أن تتوفّر فيه شروط الجواب الصحيح، ومعالم الطبيعة الإسلامية؛ أي: إنّه يجب أن يتوافق مع المتطلّبات التالية:

١ ـ أن يستمد أصوله من الكتاب والسُّنَّة. ولا يُشترط التصريح بالنصوص إذا كانت المعاني معلومة.

٢ ـ ألا يضم في مبادئه ومقولاته ما يخالف قطعيات العقيدة الإسلامية.

٣ ـ ألا يتعسّف في استنطاق النصوص الشرعية.

٤ ـ أن يكون متناسقًا داخليًّا، فلا تتنافر دعاويه.

٥ ـ أن يتعرّض لمشكلة الشر مباشرة، ولا يحوّم حولها.

٦ ـ أن يتعرّض للشر وأنواعه كما نختبره نحن اليوم.

٧ ـ أن يجيب على أسئلة الشر الأكثر ذيوعًا، وعلى صيغها الأقوى كما تطرح في كتابات فلاسفة الإلحاد.

٨ ـ ألّا يستخفّ من جهة بتحديات الشرّ العقديّة والأخلاقية، وألا يستسلم لعاطفية الموضوع من جهة أخرى.

٩ ـ أن يراعي حدود الملكة الإدراكية للإنسان؛ فلا يخوض بالعقل في غير مضماره.

منهج الدراسة:

تُطرح قضيّة «مشكلة الشر» كمبحث فلسفي للاعتراض على منظومة لاهوتية بعينها عجزت عن أن تنشئ توافقًا ضمن مقولاتها المعترفة بوجود الشر والعاملة في نفس الحين على صياغة تصوّر أنطولوجي للمؤمن، كما تطرح

بصورة أعم من طرف الملاحدة باعتبارها مانعًا دون التسليم بوجود ربّ خالق للكون.

منهجنا في الرد على هذه الشبهة قائم على التعريف بمضمونها، والرد عليها من أوجه كثيرة تفي ـ بإذن الله ـ بالغرض، مع تحرّي الإيجاز الذي يحقّق المراد، كلّ ذلك في سياق سُنِّي بحت خاضع لمحكمات العقيدة ومتجانف عن شطحات الفرق المخالفة من أهل القبلة.

ومن وعود هذا الكتاب أنّه يسعى أن يقدّم لك خلاصة أفضل الدراسات المعمّقة والجادة في الردّ على هذه الشبهة في المكتبة الغربيّة. وسيجد القارئ ـ بإذن الله ـ بعد قراءته هذا الكتاب يسرًا وأريحيّة في التعاطي مع المراجع الغربيّة في دراسة هذا الموضوع؛ إذ ستنكشف أمامه مسارات النظر الفلسفي والجدل المعرفي وأوجه التنازع وأبواب المدافعات، ليكون هذا الكتاب بذلك مدخلًا لقراءات أوسع في الموضوع.

حدود الدراسة:

موضوع شبهة الشر واسعة أطرافه، فهو يتّصل اتّصالًا وثيقًا بمواضيع أخرى تتماس من أكثر من جانب مع حوافه، وقد اخترنا مع ذلك تضييق أضلاع الحديث في هذا الموضوع لأسباب معتبرة، منها:

١ ـ الأصل أن يقترن الحديث عن الشرّ ضمن الردّ على الدعاوى الإلحاديّة ببيان الأدلّة الإيجابيّة لوجود الله، كدليل حدوث العالم وحاجته إلى خالق يخرجه من العدم (Kalam Cosmological Argument)، ودليل التصميم والغائية الثابتة في عناصر الكون المعقّد التركيب، بما يثبت أنّ وراء إيجاد المخلوقات خالقًا قديرًا حكيمًا (Teleological Argument)، وأنّ الإيمان بالله هو الداعي الوحيد للإيمان بموضوعيّة القيم الأخلاقيّة (Axiological Argument)، ودليل الفطرة، ودليل النبوّة، ودليل المعجزة... إلخ، إذ إنّه ليس من الإنصاف أن يحسم العقل القول في مسألة وجود الله بقصر النظر على جانب الادعاء السلبيّ، وإنّما لا بدّ من استيعاب النظر لمعادلات الرؤية الكليّة

لِيُدفع بالواضح الغائم وبالمحكم المتشابه[١]، غير أنّنا اخترنا ألّا نمدّ أطراف البحث إلى هذه المساحة الشاسعة لأننا سنصدر بإذن الله كتابًا ضمن هذه السلسلة يتناول الدلائل الإيجابيّة القاطعة بوجود الخالق جلّ جلاله.

٢ ـ شبهة الشرّ لها وجهان، وجه عقلي وآخر نفسي، الجانب العقلي منها متعلّق بما يبديه الملاحدة من زعم يدّعي أنّ عالمنا بما فيه من شرور ينفي وجود إلٰه خالق له، أمّا الجانب العاطفي، فهو مرتبط بما تبديه النفس البشريّة المرهفة الشعور، عند هضيمة تنالها أو غضاضة تلحقها، من تسخّط عارم وكدَر يضعف القدرة على الاستمتاع بالحياة والنظر إليها نظرة إيجابيّة.

حديثنا في الكتاب الذي بين يديك منصرف بالكليّة إلى مناقشة الاشتباه العقلي، ولذلك فقد يعاب على هذا البحث جفاف مادته، واقتصاره على النظر العقلي البحت، وربما لا يجد المبتلى فيه سلوانًا لقلبه المحزون ولا شفاءً للألم الذي يأكل من سكينة نفسه إذ لم نَعرض في حديثنا لما يطفئ أُوار توجّعه لفوات نعمة أو نزول رزيّة. وقد تحاشينا الحديث في الجانب العاطفي حتى لا نُتّهم بمنافرة العقل ودغدغة نفوس المبتلين بمستعذبات الأوهام والأماني. إنّ المكتبة العربية بحمد الله زاخرة بزخم هائل من الكتابات والدروس الصوتية والمرئية التي تروي ظمأ العاطفة وتداوي جرحها، أما هنا، فليس لنا إلّا أن نردّ على شبهة إلحادية مصدرها العقل القلق بجواب عقلي ينقض دلالة وجود الشر على نفي الخالق سبحانه، غير مدابرين حقّ العاطفة وحظّها، ولذلك نستنطق العاطفة حين يكون لصوتها صدى يستحث العقل أن يبصر ما وراء الظلال من معان تنبض بمعان بارقة تعلو فوق لجاجة المشاكسة والظن.

٣ ـ لم نتعامل مع الموضوع المطروق بتوسّع يراد منه بسط المعارف

(١) يقول الفيلسوف (دوغلاس جيفت) (Doug Geivett): «يلزم من إثبات وجود الله أنّ الشر ليس بأمر حقيقي، أو أنّ حقيقة الشر تتوافق مع وجود الله».

Doug Geivett, *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy,* (Philadelphia: Temple University Press, 1993), p.61.

وعرض المذاهب، وإنّما قصرنا الجهد على عرض الشبهة وردّها بالحجّة، مراعاة لحجم الكتاب، ولعلمنا بعزوف القرّاء عن تصفّح المطوّلات!

وأخيرًا أقول: لقد اطّلعت على مساهمة و(ويليام پ. أَلستون) (William P. Alston) ـ رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية في السبعينات من القرن الماضي ـ في التعاطي مع قضيّة الشرّ، وأنا في آخر مراحل إعداد مسودة الكتاب، فتبيّن لي أنّني وهو نشترك في جوهر النظر إلى فساد هذه الشبهة (مسألة القصور الإدراكي، ووجود عدد كبير من الأجوبة المختلفة ذات الطبيعة التعاضديّة لتفسير إيجابي مَرضي لوجود الشر الذي يبدو مجانيًّا. وسيأتي شرح ذلك لاحقًا).. وهذا يؤكّد أنّ الردّ على شبهة الشكّاكين لا يقوم على إسقاطات دينيّة مسبّقة، وإنّما في الكون دليل على قولنا وإن اختلفت الانتماءات الدينيّة للناظرين.

إشكالات في أصل الشبهة

﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ﴾
[سبأ: ٤٦]

يُعرض «الشرّ» في الأدبيات الإلحاديّة على أنّه مشكلة محرجة للمؤمن بالله، وأنّ مقام الملحد هو مقام السائل والمعترض، وليس على المؤمن بالله في مواجهة ذلك إلّا أن يسعى جهده لدفع الشبهة وإحكام رُؤبتها. وقد رضيَت الكثير من الكتابات التي اهتمت بنقض شبهة الشر بهذا المقام وأَنِست بمحل المتهم، وهو ما نعتقد أنّه جور فاضح في مقام التحاور، وتنظيم ظالم لمجلس التناظر.

الشرّ في حقيقته إشكال للمؤمن المطالب أن يجد له مكانًا غير نشاز في تصوّره للألوهية، كما أنّه إشكال للملحد الذي عليه أن يجد له مقامًا رضيًّا في عالمه المادي العابث.

سنبدأ هنا بإثارة مشكلة الشرّ بالنسبة للملحد، قبل أن نتناول هذه المشكلة بالنسبة للمؤمن بالله في بقية الكتاب. وللإحاطة بإشكالات وجود الشرّ في عالم الملحد علينا أن نطرح عددًا من الأسئلة:

- ما دلالات وجود الشرّ في التصوّر الكوني للفرد المفكّر؟
- هل يسترجع الكون تآلفه مع عقيدة الألوهية إذا انعدم الشر؟
- كيف يتنزّه الإله عن الظلم من خلال المضمرات الكونية للملحد؟

- هل تقود مقدمات الملحد ـ منطقيًّا ـ إلى نفي وجود الله؟
- هل يصحّ القول: إنّ الله قد أراد كونًا غير ما انتهى إليه خلقه؟
- هل لمشكلة الشرّ مكان في التصوّر العقدي الإسلامي أم هي وافدة عليه من الخارج؟

مشكلة الشر تتحدى الإلحاد:

يأبى الخطاب الإلحادي، بما أُشبع به من تشنّج ورغبة في الاستئثار بمنصّة الكلام، إلّا أن يرى في الشرّ حَربة في صدر الإيمان بالله، دون أن يعترف أن لهذه الحربة رأسًا آخر موجهًا إليه!

لقد فضح الشرّ تناقض الملحدين، إذ أظهر أنهم وهم يسعون لإقامة دعواهم، «يسرقون» من الرصيد العقدي والقيمي للمؤمنين ليقيموا بعد ذلك على هذا الرصيد اعتراضاتهم(١)، وهم لا يملكون في حقيقة أمرهم إلا أن يفعلوا ذلك؛ لأنّ هذا العالم هو مرجعهم الوحيد، وهو دال رغمًا عنهم، في كلّ شيء، على وجود الله.

لماذا نستشكل وجود الشر؟:

سؤال الإنسان عن الشر والحكمة منه ـ سواء وجدت الحكمة أم لا ـ يعود إلى عدة محفزات تخالف التصور المادي الإلحادي للكون؛ إذ هي محرّكات مغروسة في طين الإيمان، تُسقى ومحفّزات الإيمان من ماء واحد، وأهمها:

١ ـ نحن نسأل عن الحكمة من الشر لأنّنا نعتقد أن لحياة الإنسان قيمة. ولا يملك الملحد أن يفك نفسه عن إضفاء معنى على الحياة حتّى وهو يريد أن يعدمها بنفي الإلٰه. ومن ظرائف هذا الباب ما نشره الفيلسوف (ويليام لين كريغ) في موقعه الإلكتروني، في باب أسئلة القرّاء، تحت عنوان: «لقد دمّرتَ

(١) See Frank Turek, *Stealing from God: Why Atheists Need God to Make Their Case* (Colorado Springs: NavPress, 2015).

حياتي، بروفسور كريغ!»، وخلاصة الأمر أنّ صاحب السؤال طالبُ فلسفة في إحدى الجامعات الأمريكية، وقد أشرب قلبه الإلحاد حتى إن جلّ أبحاثه الجامعية كانت عن الإلحاد، ومعترضاته، والردّ عليها. وكان أن قرأ مقالًا لـ(كريغ) تحت عنوان: «عبثية الحياة من غير الله»، فاهتز له وجدانه، ولم ينم يومين متتاليين، غير أنه اجتهد لأشهر لإعداد رد عليه، وشعر بالسعادة والراحة لما انتهى من كتابة اعتراضه النقدي المطوّل. كانت خلاصة فكرة (كريغ) هي أنّ العقيدة الإلحادية المفرّغة من الإيمان بالله لا بد أن تؤول بالملحد إلى العدمية، بالمعنى الواسع للعدمية حيث لا قيمة لشي في ذاته. شعر هذا الشاب أنّه لا بد من التسليم لما قرّره (كريغ)؛ ولذلك حاول بعد كتابته للردّ أن يعيش متناسقًا مع الإلحاد كمبدأ عقدي لأنّ مخالفة ذلك تعني أنّ فعله غير متناسق مع فكره النظري، ولكنّه لما وضع رجله في عالم «العدمية» صرخ: «إنّ العدمية لا يمكن أن تُعاش» «Nihilism is unlivable». لقد أصيب بالتأزّم النفسي، وانكفأ على نفسه في عزلة تامة؛ إذ أدرك أنّ الإيمان بالله هو الشيء الوحيد الذي بإمكانه أن يجعل للوجود معنى وأن يفكّ الألغاز التي تطارده بأشباحها، لتصبح الحياة بذلك قابلة لأن يعايشها الإنسان. وختم الشاب رسالته بقوله إنّه: ملحد يكره الإلحاد![1].

٢ ـ نحن نتساءل عن الشر؛ لأننا نراه نشازًا، ونرى الخير هو الأصل، وهذا لا يلتقي مع الكون الإلحادي الذي لا يعرف قيمتي الخير والشر؛ لأنّ المادة والطاقة (وهما حقيقته الوحيدة) لا تعرفان الرحمة والعطاء.

٣ ـ نحن نتساءل عن الشر لأننا كائنات أخلاقية، وهذا زَرْعٌ نفسي غير مادي في كون مادي مزعوم.

٤ ـ نحن نبحث عن معنى الشر والحكمة منه لأننا اعتدنا أن نجد في الكون أجوبة على أسئلتنا الكبرى والصغرى، وإشباعًا لحاجاتنا الجليلة والبسيطة.

---

(١) <http://www.reasonablefaith.org/you-have-ruined-my-life-professor-craig>.

٥ ـ نحن نتساءل عن الحكمة من الشر لأننا كائنات عاقلة، والعقل نفحة غير مادية تلزمنا أن نبحث للأشياء عن سبب لدخولها حيّز الوجود وخروجها من كتم العدم.

.. وماذا عن مشكلة الخير؟:

السؤال المكرّر بحماسة من المشكّكين، والمردَّد برجفة من المتشكّكين: إذا كان هناك إلٰه؛ فلِمَ هذا الشر في الوجود؟

إذا كان السؤال السابق يبحث بحق عن إجابة منطقيّة؛ فلا بدّ أن يُجاب أولًا عن سؤال أهم، وأحرى بالنظر، وأغزر دلائل، وأكثر استحثاثًا للنفس، وهو: **إذا لم يكن هناك إلٰه؛ فلِمَ، ومن أين هذا الخير؟**

أ ـ الخير هو أصل السؤال:

إذا كان المشكّك يريد أن يقفز فوق السؤال الأصلي ليبحث عن جواب للسؤال الاستثنائي؛ فهو يخون المنطق العلمي في النظر وتطلّب الحقيقة. إنّ معرفة أصل هذا الخير الذي يعمّ العالم ويهيمن على وجوده في الإنسان والحيوان والنبت والنهر والبحر والسهل والوادي، والذرة والمجرّة، أحرى بأن يكون محلّ النظر وموضع الاستفهام والتدبّر، بل هو السؤال الأصلي؛ لأنّ الشر لا يعرف لنفسه وجودًا من غير خير يشير إليه أنّه موجود.

ب ـ الخير، موضوع أولى بالاستفهام:

إنّ فهْمَنا لعالم الفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا... يجب أن ينطلق من فهم القانون العام والاستغراق في تأمّله وتدبّره وتفسيره، ثمّ إذا استقام فهم الأصل ينتقل الذهن إلى فهم الاستثناءات والشذوذات ضمن الفهم الحاصل من إدراك العام المستقرّ، ولذلك فإنّه من الخطأ أن يُعمِّي الشذوذ على حقيقة أصل، ويصبح أساسًا في فهمه، أو أصلًا لنفي الأصل، وهذا ما نراه رأي العين في دعوى الملاحدة الذين جعلوا وجود الشر أصلًا لنفي حقيقة الخير الأصيلة في الكون، معتبرين أنّ هذا الخير ليس إلّا عَرَضًا ثانويًّا في كونٍ الأصلُ فيه الشر! إنّه انحراف في النظر تغذّيه العواطف المهتاجة من الألم،

وتكذّبه طبيعة العالم الذي يحتوينا؛ إذ إنّنا نملك القدرة على تعداد أوجه الشر في الكون، لسبب واضح وهو أنّ هذا الشر محصور العدد، من الممكن عدّ أفراده، فبإمكاننا أن نقول: إنّ ذاك المرض شر، وذاك الخُلُق شر، وتلك الظاهرة الطبيعيّة شر من جهة كذا، لكنّنا لا نملك في المقابل أن نعدّ الخير الذي في العالم لأنه بالغ الضخامة والتنوع والتركيب، إذ هو يحيط بنا من كلّ وجه، فهو **قانون الكون**، فلو نظر الإنسان في أعضاء جسمه فقط؛ لرأى أعدادًا مهولة من الأمور الحسنة التي توفّر له أسباب الاستمتاع بالحياة. وهو في هذا الجزيء الصغير جدًّا من العالم، عاجز أن يعدّ هذه الخيرات، والعلم المادي نفسه قاصر عن الإحاطة بها؛ إذ هو يكتشف منها كلّ يوم أوجهًا جديدة.

إنّ مادةً وطاقةً تسبحان في عالم الفوضى والصدفة لا يمكن أن ينشِئ عبثهما وجودًا الأصل فيه الخير، وهذا أمر يشهد له أحد أعظم قوانين الكون، وهو **القانون الثاني للديناميكا الحرارية** الذي يقرّر أنّ الأنظمة تتجه دومًا إلى الفساد لا النظام والغائية، إلّا أن تتدخّل عوامل خارجية ذات طابع ذكي وقَصدي تمنع ذلك. ولذلك لا يمكن للخير أن يوجد، وأن يكون عميمًا وطاغيًا، إلّا إذا انطلقنا من مبدأ الإيمان العقلي بوجود خالق فاعل في الكون بحكمة.

ج ـ الشرّ هو النشوز:

إنّ العلم الطبيعي نفسه قائم على فهم الشرور الماديّة على أنّها في الأعم الأغلب نشوز عن أصل عمل الكون، وهو لا يفسّرها إلّا من خلال طبيعة خروجها عن الأصل، فالأمراض هي خروج عن أصل العافية؛ أي: هي فساد في العمل الأصلي لعضو من الأعضاء، فهل من العقل أن ننفي خيريّة القوانين التي تحكم عمل أجهزة أبداننا لأنّ فسادًا لحق أحدها؟ وإذا لم يكن هناك إلٰه، فلا معنى لأن يكون الشرّ هو النشوز، فلا أقلّ من أن يكون هو الأصل، إن صحّ وجود الخير والشرّ أصلًا، أو بعبارة (دافيد بك) (David Beck): «لو كان الإلحاد حقًّا، لما كان علينا أن نتوقّع أن يكون الخير هو الرئيس أو الأكثر

أصالة من الشر. في الحقيقة، كنّا سنتوقّع ألا يكون هناك قسما الخير والشر أصلًا»[١].

إنّنا لن نفهم المعنى الوجودي للشرّ (الاستثناء) حتّى نقرّ بالمعنى الوجودي للخير (الأصل). فإذا أجيب عن سؤال: «لِمَ؟ ومن أين هذا الخير؟» الجواب الموفَّق، صار سهلًا أن نجيب على سؤال: «من أين هذا الشر؟» لأننا إن استطعنا أن نفهم «القاعدة»، فسندرك بسهولة حقيقة «الشذوذ!».

د ـ كيف نفهم الشرّ في إطاره:

لا يستقيم في الذهن المذعن للبداهة العقليّة أن ننكر الخير الغامر في الكون لأمر ما يبدو للبعض عبثًا. إنّه لا يسوغ للعاقل أن ينكر جانب العظمة والحكمة والغائية في هندسة قصر منيف فيه آلاف الغرف المهيئة للراحة والمتعة، طبق معادلات حسابية وهندسية واعتبارات نفسية غاية في الدقة والإذهال؛ لأنّ غرفة أو بعض الغرف مرتبة على صورة لا تروق لذوقه ولا تحقق الإمتاع الذي يريده. ليس من العقل هنا أن نزعم أنّ ذاك القصر البديع هو نتاج ارتطام قطع حجر وألوحة خشب وأسلاك حديد؛ لأننا لا نرى حكمة في تنظيم تلك الغرفة أو الغرف القليلة! علينا هنا أن نتهم ظننا، فلربما المتعة حاصلة لساكن الغرفة، ولربما كانت الحكمة قاضية ألّا تكون المتعة حاصلة من السكن فيها؛ لأمر يحقق الحكمة لساكنها أو لساكني هذا القصر. ولعلّه يحسن بنا أن نرتقي بالنظر إلى ذرا الحكمة، فنقول: إنّه الشذوذ الذي يكشف القاعدة؛ فإنّ إحساسنا بالنظام والجمال والغائيّة كثيرًا ما يفتر بفعل العادة، ويكون بعض ما يبدو «قبحًا» أو «عبثًا» هو عيننا الباصرة بعميم الجمال والحكمة التي تحتلّ عامة آفاقنا.

وهذا الاعتراض في ذاته ساقط من الناحية المنطقية ابتداءً، فهو يقوم على الزعم أنّه:

---

(١) David Beck, Evil and the New Atheism, in *God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain,* eds. Chad Meister and James K. Dew Jr. (Downers Grove, Illinois: IVP Books, 2013), p.219.

١ ـ يجب أن يبلغ تصميم الإلٰه القدير ذروة الكمال.

٢ ـ من أجهزة الكائنات الحية، والجمادات، ما ليس على أحسن صورة، بل بعضها سبب لتلف الكائنات الحية.

٣ ـ = إما أنّ الله عاجز عن أن يحسن تصميم خلقه أو أنه لم يخلق هذا الخلق بما ينفي أنه موجود. وفي كلتا الحالتين يبطل التصوّر الألوهي للخالق.

يقوم هذا الترتيب الاستدلالي على مغالطة أولية تزعم أنّ وجود الإلٰه الكامل يقتضي أن يكون خلقه كاملًا في أفراده. **ووجه المغالطة هو افتراض أنّ كمال الله يتعارض مع إرادته،** وبذلك فإرادته مقيّدة بكماله، بما يلزم منه أن يكون خلقه للأعيان من المخلوقات في الذروة من الكمال، فلا وجع ولا مرض ولا موت.

كما أنّ هذا الاعتراض يفترض أنّ الحكمة تقتضي أن يكون كلّ مخلوق كامل الصنعة في ذاته، وهو إلزام بغير ملزم، إذ إنّ أبواب الحكمة أكبر من ذلك، فقد تكمن الحكمة في خلق الناقص، وإعدام الجيّد.

في الحقيقة، هذا الاعتراض ينتهي إلى أنّ **على الله أن يخلق إلٰهًا مثله** حتى يثبت له الكمال! وهو كمال محال لأنّ الإلٰه غير مخلوق ضرورة!

والعلماء في دنيانا يفهمون النقص في مصنوعاتهم على وجه آخر أيضًا يفيد في تقديرها إيجابيًّا؛ فالمهندسون يعلمون أنّه كثيرًا ما تتعارض الكفاءة مع المتانة، فالجودة المطلوبة لا تتحقق إلا ضمن شروط معينة، ولذلك يختارون تخفيض كفاءة بعض أجزاء مصنوعاتهم حتى يحققوا الكفاءة المرجوة للمجموع، فالتكامل الصناعي بذلك قد يقتضي أن يكون النقص مطلوبًا في البعض[١].

وقد جرّب الملاحدة في الغرب ـ ولا يزالون يجرّبون ـ الاستدلال «بحجة التصميم الضعيف» «Argument from poor design» لنفي أن تكون

---

(١) Fazale Rana, *The Cell's Design, How Chemistry Reveals the Creator's Artistry* (Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 2008), p.248.

الطبيعة نتاج فعل إلهي حكيم، غير أنّ الأبحاث العلمية تفتح أمام أعيننا مغاليق، وتكشف حكمًا بارعة في ما كان يبدو قصورًا في بنية المخلوقات[1]. ومن ذلك ما آل إليه الاستدلال بإصبع البندا الزائد الذي أصبح رمزًا لدعوى «التصميم المعيب» في الأدبيات الإلحادية بعد نشر عالم الحفريات (جاي غولد) (Jay Gould) كتابه: «*The Panda's Thumb: More Reflections in Natural History*» (١٩٨٠م) حيث زعم أنّ للبندا إصبعًا زائدًا لا قيمة له؛ إذ هو مجرّد عظم ناتئ بلا وظيفة. وقد كانت المفاجأة في دراسة لفريق علميّ ياباني قلب الأمر رأسًا على عقب بعد بحث نشره في مجلة «الطبيعة» المشهورة سنة ١٩٩٩م، بعد تصوير يد البندا باستعمال التصوير بالرنين المغناطيسي والكشف عن أمور تشريحية لم تكن معلومة من قبل. فقد خلص هذا الفريق إلى أنّ **إصبع البندا هو «واحد من أعظم أنظمة التحكّم الخارقة» في عالم الثدييات**[2]!

هـ - عجز التفسير الطبيعي:

لماذا يحمل الإنسان هذا الحس العالي لقيمتَي الخير والشرّ؟! وكيف تؤثّر المعاني المجرّدة في سلوك الإنسان لتدفعه إلى أن يرى في الخير والشرّ ميزان حياته؟! إنّ دعاوى مادية مثل التفوّق العرقي، والبقاء للأقوى، وشهوة القوّة من الممكن أن تفسّر الظلم والأنانية والفساد في الأرض، غير أنّ معاني الحنان، والرحمة، والإيثار، والتضحية بالنفس في سبيل فكرة نبيلة لا يمكن أن تجد لها مكانًا في عالم المادة الإلحادي الذي لا يعترف بغير المادة وقوانينها وإفرازاتها. إنّ ظلم الظالم لا يفاجئ الملحد لأنّ فيه استسلامًا لقانون الرغبة في البقاء، غير أنّ التضحيّة والإيثار يقفان ضدّ عالم المادة التي بلا قلب[3].

---

(١) انظر مثلًا في عرض هذه الشبهة والرد على الأمثلة التي ساقها (داوكنز):

Jonathan Sarfati, *The Greatest Hoax on Earth?: Refuting Dawkins on evolution* (Atlanta, Ga.: Creation Book Publishers, 2010), pp.165-185.

(٢) Hideki Endo, Daishiro Yamagiwa, Yoshihiro Hayashi, Hiroshi Koie, Yoshiki Yamaya & Junpei Kimura, *Role of the giant panda's 'pseudo-thumb'*, in Nature 397, (28 January 1999), p.309.

(٣) Randy Alcorn, *If God Is Good: Why Do We Hurt?*, p.30.

مشكلة الشر، حجّة على وجود الله:

يرى المؤمنون بالله أنّ مشكلة الشرّ في ذاتها برهان عظيم على وجود الله، ولهم على ذلك براهين قويّة وإن لم يجر القلم عادة بذكرها، ومنها:

أولًا: دليل المعيار:

عندما يقلّب الإنسان ناظريه في هذا العالم، ويُعمل حاسة النقد والتقويم في ما تبصره عيناه، ويقرّر أنّ هذا الأمر أو ذاك شر وقبيح، فهو **يستبطن** في ذهنه فكرة الحق والباطل المواجه له، وليس بإمكانه أن يستبطن فكرة الحق والباطل إلّا أن يكون قد انطبع في عقله معيار أخلاقي متعال عن المادة يحدّد الحق والباطل، وهذا المعيار غير المادي حجّة على وجود إلٰه لأنّ هذا النقش الأخلاقي في الوعي الإنساني حجّة على أنّ الإنسان مخلوق أخلاقي لخالق صنعه على صورة متعالية على المادة الصرفة.

وبالإمكان صياغة هذا المعنى على الصورة التالية:

١ ـ إذا كان الله غير موجود، فالقيم الأخلاقية الموضوعية غير موجودة.

٢ ـ الشرّ موجود.

٣ ـ إذن، المعايير الأخلاقية الموضوعية موجودة.

٤ ـ = إذن، الله موجود[١].

يقول الفيلسوف (ويليام لين كريغ): «رغم أنّ المعاناة تشكك على المستوى السطحي في وجود الله، إلّا أنها على مستوى أعمق تثبت وجود الله. إذ إنه في غياب الله لا تمثّل المعاناة شيئًا قبيحًا. إذا آمن الملحد أنّ المعاناة شيء سيئ أو أنها أمر يجب ألّا يكون، فهو بذلك يقدّم أحكامًا أخلاقية لا يمكن أن توجد إلا إذا وُجد الله»[٢].

بعبارة أوضَح، وأفضَح: لا يمكن للملحد أن يستدل بالشر الموجود في

---

(١) William Lane Craig, *Hard Questions, Real Answers* (Wheaton: Crossway, 2003), p.107.

(٢) William Lane Craig, *On Guard: Defending Your Faith with Reason and Persuasion* (Colorado Springs: David Cook, 2010), p.162.

العالم لنفي وجود الله حتى يقرّ بوجود الخير والشر، ولا سبيل للإقرار بقيمتي الخير والشر حتى يقرّ الملحد بوجود المعيار الموضوعي، ووجود المعيار الموضوعي الأخلاقي غير ممكن دون وجود مشرّع أخلاقي غير مادي، وهذا المشرّع هو الله الذي تسعى الحجّة الأخلاقية المعتمدة على الشرّ لنفيه! فلا سبيل لاعتماد حجّة الشرّ لإثبات الإلحاد حتى يُنقض الإلحاد بإثبات وجود الله، فغاية الملحد ووسيلته لذلك تتنافيان (mutually exclusive)!

ليس للإلحاد قول معقول أمام مشكلةِ معيارية الخير والشر ودلالتها على الخالق، وهو ما يظهر مثلًا في المناظرة الشهيرة بين الفيلسوف (برتراند راسل) والفيلسوف (فردريك كوبلستون) (Frederick Copleston)، والتي جاء فيها:

«**راسل**: أنا أشعر أنّ بعض الأشياء جيّدة والأخرى قبيحة. أنا أحبّ الأشياء الجيّدة، التي أعتقد أنّها جيدة، وأكره الأشياء التي أعتقد أنّها قبيحة. أنا لا أقول: إنّ هذه الأشياء جيّدة لأنّها تشارك في الصلاح الإلٰهي.

كوبلستون: نعم، ولكن ما هو مبررك للتمييز بين الجودة والقبح؟ أو كيف ترى التمييز بينهما؟

راسل: ليس عندي أيّ تبرير أكثر مما لديّ لما أميّز بين الأزرق والأصفر. ما هو تبريري للتمييز بين الأزرق والأصفر؟ بإمكاني أن أرى أنهما متخالفين.

كوبلستون: جيد! هذا تبرير ممتاز، وأنا أوافقك. أنت تميّز بين الأزرق والأصفر برؤيتك لهما، فبأيّ ملكة أنت إذن تميّز بين الجودة والقبح؟

راسل: بمشاعري».

استفزّ الحديث السابق أحد الفلاسفة ليقول: لقد كان (كوبلستون) مؤدبًا للغاية، ولو كنت مكانه لسألت راسل: «تدعو بعض الحضارات إلى أن نحبّ جيراننا، وتدعو أخرى إلى أن نأكلهم، والاختيار قائم في كل منهما على المشاعر. هل عندك تفضيل لأيّ منهما؟!»[(١)]؛ أي: إنّ دعوى كفاية المشاعر

(١) Ravi Zacharias, *The End of Reason: A response to the new atheists* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2008), pp.53-54.

الشخصية للتمييز بين الخير والشرّ لا تصمد أمام وعي صاحبها نفسه؛ لأنّها تسمح بأمور أخلاقية يراها صاحبها مخالفة لبداهة حسّه الأخلاقي.

وقد أدرك الفيلسوف الوجودي الملحد والشرس، (جون بول سارتر)، مبلغ الإحراج الفكري في مسألة أصل التمييز الأخلاقي بين الخير والشر، ولذلك قال: «يجد الوجودي حرجًا بالغًا في ألّا يكون الله موجودًا؛ لأنه بعدم وجوده تنعدم كلّ إمكانية للعثور على قيم في عالم واضح. لا يمكن أن يكون هناك خير بدهي لأنّه لا يوجد وعي لانهائي وكامل من الممكن التفكير فيه. لم يُكتب في أيّ مكان أنّ «الخير» موجود، ولا أنّ على المرء أن يكون صادقًا أو ألّا يكذب»[(١)]. ويوافقه (داوكنز) بقوله: «إنّه من العسير جدًّا الدفاع عن الأخلاق المطلقة على أسس غير دينية»[(٢)].

ومن العجب أنّ **أكثر الدعوات اليوم استنادًا إلى الحقيقة الأخلاقية في تأسيس موقفها العقدي، هي دعوة ما يعرف «بالإلحاد الجديد»**؛ فإنّ رؤوس هذا التيّار أصحاب ولع بالاستدلال بالصورة اللاأخلاقية لإلٰه التوراة، والتراث الدموي للنصرانية، والمفاسد الأخلاقية للدين، لبيان فساد الدين والتديّن. وهذا التيار «العدمي» يستبطن بذلك مقررات أخلاقية موضوعية ملزمة في كلّ زمن وبيئة، دون الإقرار بأصلها المتعالي على المادة!

ومن غريب حال ملاحدة الغرب أنّهم الأشدّ دفاعًا عن النسبية الأخلاقية، والقول: إنّ الذوق الأخلاقي نسبيّ، فردي، شخصي، وليس لأحد أن يلوم غيره على فعل ما أو عادة ما إذا كان يرضاهما الملوم. ولكنّ **مشكلة الشر لا يمكن أن تتأسّس على القول بنسبيّة الأخلاق**؛ إذ الاعتراض على وجود الربّ الرحيم القدير العليم بوجود الشرّ لا يمكن أن يكون حتى يَثبت وجود الشرّ الذي لا يُختلف في أنّه شر، ولكن عندما يكون الشر محلّ خلاف ذوقي، فإنه بذلك يغدو مجرّد رأي وليس حقيقة يُعترض بها على وجود الله!

---

(١) Jean-Paul Sartre, *Jean-Paul Sartre: Basic Writings,* ed. Stephen Priest (New York: Routledge, 2001), p.32.

(٢) Richard Dawkins, *The God Delusion,* p.232.

إنّ تسميتنا للشيء أنه «شرّ» هي في الحقيقة وصف له بأنه «**شيء يجب ألّا يكون كذلك**»، وفي ذلك إقرار بثلاث حقائق:

- أنّ هناك أمورًا يجب أن تكون على صيغة معيّنة، وهي الخير.
- أنّ الخير هو الأصل في الوجود.
- أنّ هناك معيارًا متعاليًا على المادة يفرض على الذهن أن يتصوّر وجود تمييز بين الخير والشرّ.

وهذه الأمور الثلاثة لا معنى لها في كون مادي باهت؛ إذ لا معنى لحركة الأشياء فيه غير ذات الحركة نفسها. إنّ قيمتَي الخير والشرّ لا تكتسبان معنى إلّا في ظلّ وجود حقائق متعالية على المادة ترجع إلى إلٰه زرع في قلب الإنسان نزوعًا إلى الخير وحُبَّه، واستهجانًا للشرّ ومظاهره. وهذا ما يسمّيه القرآن بالإلهام. قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس: ٧، ٨].

ثانيًا: الشرّ، دليل نقيضه:

الإقرار العقلي والنفسي بوجود الشرّ هو تعبير صارخ عن وجود الخير، ووجود الخير حجّة على وجود الله، فلا خير في عالم المادة الصرفة. وقد عبّر (سي. أس. لويس) بلسان الفيلسوف عن هذه الحقيقة، لما كان ملحدًا، بقوله: «حجّتي ضد الإيمان بالله كانت أنّ الكون يبدو شديد الوحشية والظلم، لكن، كيف اكتسبتُ أنا فكرة العدالة والظلم؟ إنّ الإنسان لا يقول عن خط: إنّه معوّج إلّا إن كان له شيء من المعرفة بالخط المستقيم. بمَ كنت أقارن هذا العالم عندما قلت: إنه غير عادل؟.. بالطبع كان بإمكاني التخلّي عن فكرة العدل بالقول: إنّها لا تعدو أن تكون من محض رأيي الشخصي، ولكن لو قلت ذلك فسينهار اعتراضي أيضًا على وجود الله... لأنّ الحجّة قائمة على القول: إنّ العالم غير عادل على الحقيقة، لا أنّه لا يُرضي أهوائي الخاصة»[١].

ويعبّر عالم الجينات الأمريكي الشهير (فرنسيس كولنز) (Francis

(١) C.S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: HarperCollins Publishers, 1980), p.38.

Collins) عن هذه الحقيقة، بلسان عالم الأحياء بقوله: «لماذا يوجد مثل هذا الكون وهذا الظمأ الإنساني المميّز لوجود الله، إذا لم يكن ذلك مرتبطًا بفُرَص تحقّقه؟ إنّ الكائنات لا تولد برغبات فيها إلّا إذا كان إرضاء هذه الرغبات موجودًا. يشعر الرضيع بالجوع، طيب، يوجد شيء اسمه أكل، ترغب البطة الصغيرة في السباحة، طيب، يوجد شيء اسمه ماء»[1]. أو بعبارة أخرى أقول: إذا كانت «الحاجة (أم) الاختراع» كما يقال، فإنّ الحاجة في عالمنا هي أيضًا (بنت) الاختراع، فإنّ الطبيعة تختزن في ذاتها مشبعات حاجات الإنسان، فإذا عطش الإنسان، وجد في الأرض المخلوقة قبله شرابه، وإذا جاع، وجد في الأرض المخلوقة قبله طعامه، وإذا ارتعد من القرّ، وجد في الأرض المخلوقة قبله دفأه، وإذا استوحش، وجد في الأرض المخلوقة قبله أنسه.. فلماذا يعدم الملحد أمل الجواب عن سؤال النفس عن كمال الذات ومنتهى الرجاء في الحق المطلق؟!!

إنّ في كل إنسان حنينًا دائمًا إلى لحظة الصفاء الإيمانية التي تفكّ نفسها من المادة وأثقالها، ومن هؤلاء (تشازلز داروين) القائل في رسالة له إلى صديق له بتاريخ ١٧ يونيو ١٨٦٨م يخبره فيها أنه سعيد أن وجده متديّنًا، وأعرب له عن جفاف حاد أصاب روحه بسبب العلم المادي حتى كأنه «ورقة شجرة جافة»، مما جعله أحيانًا يبغض العلم المادي[2].

تزداد هذه الحقيقة اتّقادًا في وعينا ونحن نقرأ الكتاب الذي صدر منذ أربع سنوات بعنوان: «*How God Changes Your Brain*» (كيف يغيّر الله عقلك) لعالمين أمريكيين أحدهما عالم أعصاب، أثبتا بالدليل التجريبي الأثر الإيجابي الكبير للإيمان بوجود إلٰه والتوجّه له بالعبادة على الصحّة البدنيّة والعقليّة والنفسيّة للإنسان، وذلك بتصوير نشاط الدماغ عند المتديّنين والملحدين[3].

---

(١) Francis Collins, *The Language of God* (New York: Press Free, 2006), p.38.

(٢) Frederick Burkhardt, ed. *Selected Letters of Charles Darwin: 1860-1870,* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 198.

(٣) Andrew B. Newberg and Mark Robert Waldman, *How God Changes Your Brain: breakthrough findings from a leading neuroscientist,* (New York: Ballantine Books, 2009).

إنّها حقيقة معلومة من قبل، راسخة في تاريخ معرفة الإنسان بنفسه، ولكن زاد البحث العلمي المادي تأكيدها، وهي تلحّ في تأكيد التساؤل السابق: ألا يستدعي وجود الحاجة الصميميّة عند الإنسان، وجود «المحتاجَ إليه»، خاصة إذا كان الدليل قد قام على أنّ الأمر المحوج يوافق الطبيعة النفسيّة والبيولوجيّة للإنسان؟ إنّنا هنا لسنا أمام وهم، ولا خرافة، وإنّما هي الحقيقة العلويّة المكمّلة لنصفها الأرضيّ.

ثالثًا: الشر، حجة على مخلوقية الكون:

ليس في الكون ما يدلّ على أنه، ككل أو بأجزائه، واجب الوجود؛ أي: ما يلزم من عدمه محال عقلي، ومن دلائل حقيقة أنه ليس كذلك وجود الشرّ فيه كنقص معبر عن قصوره، وفي تعبير الكون عن قصوره دلالة على حاجته إلى واجب الوجود الذي يرجّح وجوده على عدمه، وهو الله سبحانه. فالشرّ بذلك دليل من الأدلة على وجود الله؛ إذ لا يستقيم فهمنا لأصل الوجود دون واجب للوجود في كون ممكن الوجود[١].

رابعًا: الألم.. الإبداع، والحكمة التي لا تضاهى:

كيف نحس بالألم؟ لمَ لَمْ يسأل الملحد نفسه هذا السؤال؟

إنّ الإجابة على هذا السؤال جديرة بأن تهزّ النفس هزًّا؛ إذ لا توجد ضرورة في المادة تفرض وجود الجهاز العصبي الذي يستشعر الألم وينقله ضمن شبكة من ألياف طويلة جدًّا، بوسائل غاية في التعقيد، إلى الدماغ. فلِمَ وجد هذا الجهاز لتحقيق هذا الشعور؟!

هل هي الصدفة؟ ولكن الصدفة بمعنى الفعل العابث لا تنتج نظامًا وتعقيدًا يحمل معنى! فهل هي آلية الاصطفاء الطبيعي العاملة في الطفرات العشوائية، حذفًا وانتخابًا؟! ولكنّ الطفرات العشوائية والاصطفاء الطبيعي لا

---

(١) صاغ هذا البرهان أبو منصور الماتريدي. انظر:

J. Meric Pessagno, "The uses of Evil in Maturidian Thought," in *Studia lslamica* 60 (1984): 59-82; Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's theodicy of perpetual optimism,* p.2.

يضيفان معلومات (information) للبدن، وإنما هما ينتهيان إلى الانتخاب من الموجود ضمن آلية الطفرات التي تهدم ولا تضيف؟![1] فمن أين جاء هذا الشعور، وما الحاجة إليه إلّم يكن ذلك بفعل حكيم قدير؟!

لا تشكّ نفسي أنّ عقل الملحد سيذهل إذا علم كيف يعمل الجهاز العصبي حتى يحسّ الإنسان بالألم المؤذي الذي يحمي الجسد بتنبيهه إلى الأخطار التي تحيق به أو الأذى الذي اقتحم حماه، فهو الجهاز الذي يضم المخ الذي هو أعقد شيء في الوجود (وهو يحمل كوادرليون (١,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ وصلة)، كما يضم مئات الآلاف من الأسلاك العصبية، وغير ذلك من الأعضاء ذات النظام المدهش.

ومن عجائب الدماغ أنه قادر على تخزين معلومات أعظم ملايين المرات من المعلومات التي يحصّلها الإنسان فعلًا في الحياة والتي تبلغ $١٠^{١٥}$ بايت. وهو الآلة التي جعلت (كريستوف كوك) (Christof Koch) ـ عالم الأعصاب الأمريكي الشهير ورئيس المؤسسة العلمية «Allen Institute for Brain Science» التي تُعنى بالأبحاث العلمية عن الدماغ وعمله ـ يقول: «تكشف الأعمال الأخيرة حول معالجة المعلومات وتخزينها على مستوى الخليّة الواحدة (الخلايا العصبية) عن تعقيد وديناميكية **فوق التصوّر**»، وانتهى إلى القول: «كالعادة، يتركنا [البحث] في حال من الرهبة بسبب التعقيد المذهل الموجود في الطبيعة»[2].

وفي شأن الألم عينه، اخترع العلماء قفازًا لتنبيه فاقدي الإحساس إلى الخطر، وأنفقوا لذلك الأموال والأوقات والمخططات والتجارب، ولم تتجاوز المنبّهات في القفاز الواحد عشرين منبهًا، في حين أنّ يد الوليد تخرج إلى الوجود وفي طرف الإصبع الواحد ألف منبّه عصبي[3].

---

(١) Lee M. Spetner, *Not by Chance!: Shattering the modern theory of evolution* (Brooklyn, N.Y.: Judaica Press, 1997), pp.125-160.

(٢) Christof Koch, "Computation and the Single Neuron," in *Nature,* 1997, 385:207, 210.

(٣) Paul Brand and Philip Yancey, *The Gift of Pain,* p.197.

إنّ «صورة تمدد الأعصاب إلى كل نقطة في بدننا، ذات نظام مبهر، والطريقة التي تحمل بها هذه الأسلاك الأوامر والمعلومات معجزة. ورغم كثافة تدفّق البيانات إلا أنه لا يحدث البتة التباس، وتصل كلّ رسالة بدقة إلى وجهتها»[١]، بل حتى دموع الحزن المعبرة عن وجعنا الشديد كشف العلم لها فوائد صحية ونفسية، ليس أقلّها طرد السموم من البدن[٢].

والألم بذلك حجّة للمؤمنين لا عليهم لأنه يدلّ على الصانع الحكيم القدير!

وقد اهتم الدكتور (بول براند) المتخصص العالمي في مرض الجذام بصناعة آلة تنبّه مريض الجذام إلى خطر تلف أعضائه بعد فقدانه الإحساس بالألم، وكوّن فريقًا علميًّا يضمه مع علماء في الهندسة الإلكترونية والبيولوجيا والكيمياء الحيوية. وقرّر هذا الفريق العلمي التركيز على أطراف الأصابع؛ إذ هي أجزاء الجسم الأكثر استخدامًا وبالتالي الأكثر عرضة للتلف، ولذلك طوروا نوعًا من العصب الصناعي، وهو بمثابة محوّل للطاقة حسّاس للغاية، يتم لبسه في اليد كقفّاز، وعند تعرضه للضغط يرسل تيارًا كهربائيًّا يؤدي إلى صدور علامة تحذير للمريض.

كان المشروع بسيطًا في بدايته؛ إذ هو لا يعدو مسألة تنبيه الضغطِ للطاقة الكهربائية التي تنبّه بدورها آلة الإنذار، غير أنّه كلّما ازدادت دراسة هذا الفريق العلمي للأعصاب، كلّما ازداد عمله تعقيدًا، وواجهته صعوبات جديدة: بأي مستوى من الضغط يجب على جهاز الإحساس أن يوجه تحذيره؟ كيف يمكن لجهاز الإحساس الصناعي أن يميز بين الضغط المقبول وغير المقبول؟ كيف يمكن تثبيته ليسمح بممارسة أنشطة مثل لعب التنس؟

---

(١) Gerald Schroeder, *The Hidden Face of God: How science reveals the ultimate truth,* (New York: The Free Press, 2001), p. 89.

(٢) قام علماء في مركز طبي بولاية مينسوتا بأمريكا بمقارنة الدموع الناتجة عن التعرض للبصل من طرف عدد من المتطوعين بدموع ناتجة عن التأثّر بأفلام حزينة، وكشفت المقارنة بين نوعي الدمع أنّ الدمع العاطفي يضم مواد بيولوجية سامة أكثر من الدموع الأخرى:

Tom Kovach, 'Tear Toxins', in *Omni,* December 1982.

ثم أدرك الفريق أنّ الخلايا العصبية **تُغيّر تعاملها مع الألم لكي توفي بحاجات البدن**. وبسبب الضغط الناتج عن الالتهاب يمكن للإصبع المصاب أن يكون حساسًا للألم عشرة أضعاف الإحساس العادي، ولذلك فالإصبع المتورم يشعر بالخطر وكأنّ الجسم يطلب وقتًا حتى يجد عونًا على الشفاء.

أتمّ الفريق صناعة آلة استشعار الألم في حدود قدرته، ووجد الدكتور براند فرصته في هذا الاختراع ليرضي انزعاج الفلاسفة الذين كتبوا في مشكلة الشر، بتجاوزه للألم الذي يشعر به الجسم عندما يصاب بالأذى، فكان أن صنع نظام حماية لا يسبب ألمًا.

حاول الفريق في البداية أن يرسل إشارة سمعية من خلال سمّاعة إشارة تحدث صوتًا عندما تتلقى الأنسجة الضغوط العادية ثم يرتفع الصوت عندما يقترب الخطر، ولكن كان من السهل تجاهل هذه الإشارة، وهو ما حدث مرات عديدة.

ثم تلا ذلك محاولة الفريق عمل ومضات ضوء، ولكنّ المرضى تخلّصوا منها بسرعة لنفس السبب. وأخيرًا لجأ الفريق إلى الصدمات الكهربية وذلك بطريق القطب الكهربائي لتسكين الجزء الحسّاس بالجسم مثل الإبط. وكان لا بدّ من إجبار الناس على التجاوب، إذ لم يكن التنبيه للخطر كافيًا. **وكان على الحافز أو المنبّه أن يكون مزعجًا تمامًا مثل الألم**.

يعلّق الدكتور (براند) بقوله: «واستنتجنا أيضًا أنّ الإشارة يجب أن تكون سهلة الوصول بالنسبة للمريض، فحتّى الأذكياء من الناس إن أرادوا أن يفعلوا شيئًا قد يتسبب في تنشيط الصدمة، فسوف يطفئون الجهاز، ثم يفعلون ما يريدون، ثم يشغلونه ثانية عندما لا يكون هناك أي خطر من تلقّي إشارات غير سارة. إنني أتذكّر كيف فكّرت في مدى قدرة الله العظيمة بوضعه للألم بعيدًا عن قدرة الإنسان للوصول إليه»[1].

ويضيف: «لقد قبلت بيسر أنّ سنوات عملي بين المفتقدين للشعور بالألم

---

(١) فيليب يانسي، أين الله في وقت الألم، تعريب: سليم حنا، مكتبة دار الكلمة، ٢٠١٠م، ص٤٠ ـ ٤١.

أعطتني رؤية منحرفة. وأنا الآن أنظر إلى الألم كواحد من أعظم الميزات الرائعة لتصميم الجسم البشري، وإذا أمكنني أن أختار هدية لمرضى الجذام عندي فستكون هدية الألم. في الحقيقة، لقد أشرفت على فريق علمي أنفق مليون دولار لمحاولة تصميم منظومة صناعية للألم. أهملنا المشروع عندما أصبح من الواضح جدًّا أنّه ليس بإمكاننا أن ننشئ منظومة هندسية معقدة تحمي الإنسان»[١].

وختم (براند) خاطرته عن تجربته الطويلة مع الألم بقوله: «**أحمد الله لأنه اخترع الألم. لا أعتقد أنه فعل شيئًا أفضل من ذلك**»[٢].

اختبار: ماذا لو كان ذلك كذلك؟:

حدد فيلسوف العلوم (كارل پوپر) (Karl Popper) أهم معيار لتحديد ما يدخل في حيّز النظرية العلمية، وما يوافق الواقع الكوني الموضوعي، على خلاف العلم المزيف (pseudoscience)، وهو معيار (falsifiability)؛ أي: قابلية الدحض؛ أي: أن تكون الدعوى العلمية قابلة للاختبار لإثبات صوابها أو خطئها. ومن أعظم أوجه الاختبار، النظر في النبوءات؛ أي: توقعات الدعوى العلمية، ثم النظر في مطابقة الواقع لهذه النبوءات. وقد أفاد ذلك في تطوير معرفة الإنسان بالكون، وتجنيب العلوم الدخيلَ وما توشّغ بالزور ومحض الظنون.

ونحن سنأخذ بمعيار «قابلية الدحض» في حديثنا عن مشكلة الشر وإن كان ذلك في غير مجال العلوم المادية (science)؛ وذلك لأنّ موضوع الشر مرتبط بمقدمات عقدية لا يمكن فصلها عن الوجود المادي المنبثق عنها.

نحتاج هاهنا أن نمتحن القول بعدم وجود الله من خلال النظر في نبوءات المبدأ الإلحادي، والتي لا بدّ أن تظهر في عالمنا إن كانت المقدّمات سليمة

(١) Paul Brand and Philip Yancey, *The Gift of Pain: Why we hurt and what we can do about it*, p.12.

(٢) Ibid., p.39.

صادقة. ولا يلزمنا ونحن نسلك هذا الطريق أن نسلّم إبستيمولوجيًا بمذهب «التناسقيّة» «coherentism»، إذ إننا لا نعتقد أنه يكفي النظرية أن تكون متناسقة داخليًّا حتى تكون صادقة، وإنّما نقول: إنّ تناسقها وعدم تضاد مقدماتها مع نتائجها هما من أهم شروط صحّة النظريّة، ولا يمكن أن تصحّ بمخالفة ذلك.

سنعرض هنا مقدمة التصوّر الإلحادي ونبوءاته، في مقابل التصور الإلٰهي ونبوءاته، لنخلص إلى أرجح القولين:

القول الأول: ليس هناك إلٰه:

١ ـ إذا لم يكن هناك إلٰه، فعلينا أن نتنبّأ بـأمور ثلاثة:

أ ـ لا وجود لقوانين منتظمة في الكون، وإنّما هي عفوية العبث.

ب ـ لا وجود للخير؛ إذ لا يُجتنى من العبث معنى.

ج ـ لا وجود للشر؛ إذ لا معنى للشرّ في كون لا يحمل معيارًا قيميًّا يميّز الشرّ والخير[١].

٢ ـ للكون قوانين تحكمه.

٣ ـ في الكون خير وشرّ.

٤ ـ نفي وجود الله يعارض المعلوم من واقع الكون.

٥ ـ الله موجود[٢].

إنّ معاني مفاهيم مثل «الواجب» و«الخير» و«الشرّ» لا يمكن أن توجد في عالم بلا إلٰه. يقول (ويليام جيمز) (William James): «يبدو أنّ مثل هذه الكلمات لا يمكن أن تحمل أية إمكانية للتطبيق أو التواصل في عالم ليست فيه حياة واعية. تَصَوَّرْ عالمًا ماديًّا بصورة مطلقة لا يضم غير حقائق فيزيائية وكيميائية، وهو قائم منذ الأزل دون إلٰه ولا حتى مُشاهد مهتم، **هل من الممكن أن يكون هناك معنى للقول في ذاك العالم إنّ حالًا من أحواله خيرٌ من**

---

(١) Richard Dawkins, *River Out of Eden* (New York: HarperCollins, 1996), p.133.

(٢) لا حرج في استعمال صيغة المفعول «موجود» هنا؛ إذ لا يلزم منها الدلالة على أنّ هناك من أوجد الله، وقد كان أئمة العلم يستعملونها في كتبهم دونما حرج.

الآخر؟»[1]، وبعبارة أكثر اختصارًا: هل من الممكن أن يُجتنى من الفوضى معنى معقول أو قيمة خلقية ثابتة؟!

إنّ شبهة الشر قائمة على أساس الاعتراض بوجود الشر على وجود الله، رغم أنه لا يثبت وجود الشرّ حتى يثبت وجود الله؛ إذ إنه لا معنى للشر في كون ليس فيه إلٰه!

القول الثاني: هناك إلٰه:

١ ـ إذا كان هناك إلٰه، فعلينا أن نتنبّأ بأمرين:

أ ـ خلقنا الله لسبب، وحكمة، وله الحق في أن يسمح للشر أن يوجد لأجل تحقيق السبب والحكمة، سواء بلغت عقولنا هذا السبب وهذه الحكمة أم لم تبلغ ذلك.

ب ـ تعالي الربّ عن خلقه، وعظمة قدرته وعلمه وحكمته البالغة في مقابل محدودية مداركنا العقلية، حجّة لأن نتنبّأ بأنّ معارفنا أقصر من أن تحيط بكلّ دواعي وجود الشرّ، بما يعني أنّ بعض الشرّ قد يبدو لنا بلا حكمة، وإن كان واقعه عكس ذلك.

٢ ـ النظر العقلي يتيح لنا أن نربط الكثير من شرور الكون بحكم ومصالح، ومع ذلك تنأى بعض الشرور عن أن نفهم الحكمة من ورائها دون الاستعانة بإرشاد الوحي.

٣ ـ التصوّر الألوهي يحقّق نبوءاته بجدارة ويثبت تناسقه الداخلي.

٤ ـ = الله موجود.

* * *

الشر، وفساد المقدمات:

الطابع الأبرز في الطرح الإلحادي هو أنه يبدأ بمقدمات ظاهرة ومضمرة

---

(١) William James, *The Will to Believe: and other essays in popular philosophy* (New York: Longmans, Green, 1897), p.189.

لا يراها قابلة للنظر والجدال، ولذلك يجعل همّه الوحيد مناقشة مآلات المقدمات دون النظر في أصول القول. والناظر في مقدمات الملحدين في معنى الخلق وحقيقة مقام الألوهية يرى أنّها ظاهرة الفساد، وفسادها كاف لوحده لينقض أصل الاعتراض.

تصور عبثي للخلق:

الخلق الذي يريده الملاحدة من الربّ سبحانه هو خلق **بلا غاية ولا رجاء**. فالربّ هنا يخلق لأنه يجب أن يخلق، وهو ملزم أن يجعل هذا العالم في أحسن صورة ممكنة (في عقل الملحد)؛ لأنه **لا يملك مشيئة خلق عالم أدنى من الكامل**. وهو يخلق عالمًا كاملًا حتى يحقّق للإنسان أقصى مستوى من السعادة، ولا يملك أن يفعل أدنى من ذلك. وهي إلزامات عاطفيّة لا تقوم على تحقيق ضرورة عقليّة. بل هي تتردّى بهذا الربّ من مرتبة الإلٰه المتعالي إلى «الخادم» (!) المقهور على خدمة «عبيده!».

قال تعالى:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥].

﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦].

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٦، ١٧].

الاعتراض الإلحادي هنا لا يبحث في «قدرة» الربّ على خلق عالم يحقّق للإنسان السعادة القصوى، وإنّما هو يتحدّى التصوّر الإيماني الديني لأنه يقبل ألّا يكون هذا العالم الذي خلقه الله أفضل العوالم الممكنة. وبين هذين الاعتراضين مسافات هائلة.

يقرّر الإسلام أنّ الله قادر على أن يخلق عالما يحقّق للإنسان منتهى السعادة واللذة والتنعّم، وهذا العالم هو الدار الآخرة:

﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [العنكبوت: ٦٤]

﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ ۖ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٧١﴾﴾ [الزخرف: ٧١].

فدنيانا إذن ليست هي النموذج الأمثل للدار التي يرجوها الإنسان؛ إذ هي دار اختبار وامتحان ومكابدة، لا دار جزاء بلا مواحشة؛ ففيها ضرام الفتن الجاذبة والمحن الدافعة لا تفتر ولا تخمد. قال رسول الله ﷺ: «**حُفّت الجنة بالمكاره وحُفّت النار بالشهوات**»[1]. فالإنسان تتجاذبه أمور يكرهها تدفعه عن طريق الجنّة، وأخرى يحبّها تجذبه إلى غير صراط الملّة. وإذا وُفّق في مجاوزة المحنة دخل العالم الذي لا شر فيه، العالم الذي تغمره السعادة من كل جانب وفي كلّ حين، وهو العالم الذي يرى الملاحدة أنّ الله سبحانه جدير به.

غاية خلق الإنسان ليست، إذن، إسعاد الإنسان وإنما اختباره على محكّ العبوديّة.

قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦].

إنّ الاعتراض الإلحادي ينطلق من «إلٰه إلحادي»؛ أي: إلٰه كما يتوهّمه الملحد لا كما تقدّمه الأديان بصورة بعينها؛ ولذلك يقدّم الملحدُ صورة مجتزأة أو قاصرة أو مشوهة لما يعتقده المخالف، والحق يقتضي أن يكون النقاش مع المسلمين منطلقًا من تصوّرهم لذات الله سبحانه وغاية فعله في العالم.

إنّ آفة **التفكير الذري** (Atomic thinking) ملازمة للتفكّر الإلحادي بصورة حادة؛ فهذا المنطق في النظر يرى في مواضيع الأفكار المدروسة وحدات ذريّة مبعثرة لا يصل بينها خيط جامع محكم. إنّ تفكير الملحد والمتشكك ينظر إلى المسألة المطروقة بعيدًا عن الكليّات والجزئيات التي تحاصرها من كلّ جهة، فاصلًا لها عن سياقها ووجهتها.

وقد أشارت (إليونور ستمب) (Eleonore Stump) ـ رئيسة الجمعية الفلسفية الأمريكية ـ عند تناولها لعيوب الموقف الإلحادي من مشكلة الشر،

---

(١) متفق عليه.

إلى ملحظ هام في النظر إلى قضيّة الشرّ في الأديان المختلفة، وهو أنّ إنكار تناسق منظومة عقديّة ما، قد يكون عائدًا إلى عجز المخالف عن فهمها لأنه لم يقرأها في صورتها الأكبر باستيعاب جميع مقولاتها ضمن نسق مترابط يَصِل أوّلها بآخرها[1]. وهذا هو في الحقيقة، الواقع من الملاحدة عندما يردّون على المؤمنين بإلٰه في مسألة وجود الشرّ؛ فإنّهم كثيرًا ما يجمعون هؤلاء «المؤمنين» في ضغث واحد، على أنّهم جماعة واحدة، لها لون واحد، وعمق واحد، وامتداد واحد، دون مراعاة للمقولات الكبرى والتفصيليّة لكلّ منظومة دينيّة على حدة.

الإلٰه.. كإنسان حكيم:

يجب أن تبدأ كلّ دراسة لمشكلة الشر من وضع الأمور في نصابها حتّى لا ينتهي البحث إلى فهم فاسد للواقع وموقع الأشياء فيه، وأوّل الواجبات هو ألا تبدأ الدراسة بمقاربة تمركز الإنسان في قلب الوجود (anthropocentric approach)، وإنّما يجب أن يكون الإلٰه مركز الوجود الكوني حتى يكون فهمنا للشرّ في التصوّر الإيماني متناسقًا مع ذاته، فلا نحاكم العقلية الإيمانية في سياق دهري يدفع الباحث إلى أن يصل قصرًا إلى عدم تجانس الوجود الإلٰهي ووجود الشر.

وإنّ من آثار مركزيّة الوجود الإلٰهي في الكون، ألا تكون رغائب الإنسان وحاجاته هي الحَكم على الأشياء بالحسن والقبح، كما أنّها تجعل العقل البشري يقرّ بأنّ مدركاته من الكون أدنى من حقائق الكون التي يعلمها الخالق بواسع علمه وإحاطته بكلّ شيء.

لسنا نزعم هنا أنّ الحكمة كما تتبدّى عند العقل البشري السوي تخالف الحكمة الإلٰهيّة، فليست تلك دعوانا، إذ الحكمة البشريّة قبس من حكمة الله سبحانه، وإنّما قولنا: هو أنّ الحكمة البشريّة أضأل من أن تحيط بجميع

---

(١) Eleonore Stump, "The Problem of Evil," in William Lane Craig, ed. *Philosophy of Religion: A Reader and Guide* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2002) p.400.

فعل الله. وذاك هو الفرق بين حكمة المحدود، ضيّق الآفاق، وحكمة من لا يحدّه زمان ولا جهة نظر[1]. فالحكمة الإلٰهية تختلف عن الحكمة البشرية، ولكنها «لا تختلف جوهريًّا» عنها؛ إنّها لا تختلف عنها مثل اختلاف الأبيض عن الأسود، بل مثل اختلاف الدائرة الكاملة المتقنة عن أوّل محاولة يقوم بها طفل لرسم دائرة عجلة، لكن عندما يتعلّم الطفل الرسم، سيعرف عندئذ أنّ الدائرة التي رسمها في النهاية هي ما كان يحاول أن يرسمه منذ البداية[2].

يجنح الملاحدة عند النقاش في ذات الله وأفعاله إلى إجراء مقايسة أفعال الله بأفعال عباده، قياس تمثيل[3] وقياس شمول[4]، وهو ما يقتضي الاشتراك الكلّي بين الله سبحانه والإنسان في كلّ شيء. وأهل السُّنَّة يردّون كلا القياسين، ويقولون **بقياس الأولى**؛ أي: إنّ كل كمال للمخلوق ـ يليق بالخالق ـ لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالله أولى به؛ لأن مصدر هذا الكمال للمخلوق هو الله سبحانه. وإذا كان ذلك كذلك، لزم أن يعرف أنّ العدل بمعناه الإنساني لا يتطابق مع العدل في فعل الله سبحانه، وذلك لأسباب عديدة، منها: أنّ العدل في الحس الإنساني مرتبط بالنفع والضرّ، والله سبحانه في فعله في الكون لا ينفعه من فعل البشر شيء، ولا يضرّه شيء. قال تعالى في الحديث القدسي: «**يا عبادي، إنّكم لن تبلغوا ضري فتضروني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني، يا عبادي، لو أنّ أوّلكم وآخركم وإنسكم وجنّكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئًا، يا عبادي لو أنّ أوّلكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد ما نقص ذلك من**

(١) William Hasker, "D. Z. Phillips' Problems with Evil and with God," in *International Journal for Philosophy of Religion,* Vol. 61, No. 3 (Jun., 2007), p.156.

(٢) هذا التشبيه مستعار من س. إس. لويس، وإن كان بسياق مختلف.

(٣) قياس التمثيل: إلحاق الشيء بنظيره. والله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

(٤) قياس الشمول: إدخال الشيء تحت حكم المعنى العام الذي يشمله، أو ما يعرف بالعام الشامل لجميع أفراده. وهاهنا يُحكم على كلّ جزئيات العام بنفس الحكم، فحياة الله مثلًا داخلة تحت المعنى العام «الحياة»، وبإجراء قياس الشمول تكون حياته سبحانه كحياة كلّ من دخل تحت المعنى العام، وبالتالي فهي كحياة مخلوقاته!

ملكي شيئًا»[1]، ولذلك ففهمنا للعدل الإلٰهي لا بدّ أن يتّصف بالكثير من التواضع، وإن كان العدل في الحس الإنساني هو صورة مصغّرة منه؛ إذ العدل الإلٰهي هو الأكمل، من باب إجراء قياس الأولى. وكماله يقتضي أنّ له أبعادًا ليست ضمن أبعاد العدل بمعناه البشري.

إلٰه الملاحدة المعقول:

الإلٰه الذي يقبله الملاحدة، ولا يقبلون بغيره أصلًا لإبداع هذا الوجود، هو في حقيقته «**إنسان**».. إنسان شديد الذكاء، يتصرّف في جميع أعماله ضمن حدود المجمع عليه عند عقلاء الناس في مكان وزمن ما، فهو لا يفعل ما يتجاوز العقل البشري، ولا يخرج عن الإجماع البشري؛ فاختياره لما هو محلّ خلاف بين البشر سبيل لسلبه الإلٰهية!

على هذا الإلٰه ـ البشري أن يكشف جميع أفعاله، ولا يُسِرَّ منها شيئًا، وعليه أن يقدّم عريضة دقيقة فيها الدافع والغاية من كلّ فعل، وعلى هذه الأفعال أن تؤول إلى تحقيق الرفاه الإنساني، مع مراعاة البيئة التي نشأ فيها كلّ فرد.

هذا الإلٰه ـ الإنسان، يجب أن يكون مسلوب المشيئة الذاتية، ومستعدًّا في كلّ حين ليتكلّم مباشرة مع سائله للإجابة عن الأسئلة الوجودية والمبررات الفقهية... إنّه على الخط الآخر من الهاتف ينتظر بلهفة ورجفة ما يستشكله خَلْقُه من فعله في الكون.

إنّ «العدل!» المطلوب يقتضي أن يصنع هذا الإلٰه ـ الإنسي استفتاءً عامًّا أوليًّا، قبل الخلق؛ فيسأل المخلوقات إن كانت تريد أن تُخلَق! يسألهم فردًا فردًا، ويلبّي رغباتهم دون تردّد. إنّه عالَم «توافقيّ»، ليس للإلٰه فيه صوت زائد، بل ربّما لا صوت له.

إنّ إلٰه الملاحدة المصَمَّم في عقل أنشأه لينفيه، فاقد للوازم الألوهيّة،

---

(١) رواه مسلم.

وعِزّها، بل هو فاقد للحريّة بمعناها البشري، وللذاتيّة بمفهومها البشريّ. هو **مجرّد صندوق يضع فيه كلّ مخلوق قائمة رغباته**... وهو بذلك أدنى من الإنسان الحرّ المريد! إنّه شيء تجري به الريح حيث تشاء!

* * *

ضخامة الدعوى وقصور الشواهد:

إقامة الحجّة العقلية أو الكونية على أنّ الإيمان بالله يخالف المعلوم من الحق يقتضي أن يُظهر المعترض حجّة في نفس حجم الدعوى، وهو ما لا نلمسه في الاعتراض الفلسفي بحجة الشر على وجود الله، فاستدلال الملحد بالمعلوم أضعف من أن يحمل بأطرافه بناء جحود الخالق.

حين يكون الاستشكال الفرعي نفيًا لليقين الكلّي:

من أعجب ما يشين التفكير الإلحادي انطلاقه من المجهول لإقامة المعلوم، واتّخاذه الأمرَ المشكلَ لا اليقينيَّ أصلًا لإقامة فهم كُلّي للوجود. وهو يستعين بقِصَر طرحه وأنّ منتهى دعواه الرفض، للإيهام بتجانس أفكاره وتناسقها. بمعنى أنّ الطرح الإلحادي يقوم أساسًا على شبهة الشر، ثم باستدلال سريع خفيف يقفز إلى الزعم أنّ هذا الكون بلا إله، ولذلك يُعفي نفسه من الإجابة عن الأسئلة الوجوديّة الكبرى؛ لأنّ الوجود عنده ينطلق من عبث إلى عبث ويسعى حثيثًا من عدم الدافع إلى عدم الغاية. وذاك في الحقيقة الأصل الفكري لزعم الملاحدة صحّةَ مذهبهم وانتصاب حجّتهم؛ إذ إنّ دعواهم قائمة على فكرة واحدة بسيطة غير مركّبة. وهذا هو أسّ فساد ما ينتحلونه من قول.

ينطلق المنطق الإيماني (theist) ـ على خلاف المنطق الإلحادي ـ من المعلوم، ومن الكلّي المدرَك، ليقيم منظومته الكبرى، مستعينًا بالنظر العقلي ومَدد الوحي. فهو يدرك الحكمة في عامة ما يرى، ولذلك ينطلق من هذا المعلوم لتأسيس كليّاته الكبرى التي ستهيمن على تفسير المجهول الذي لا يُدركه حينًا أو أبدًا.

يقول (ابن تيمية): «فكل ما فعله [الله] عَلِمْنا أنّ له فيه حكمة، وهذا **يكفينا من حيث الجملة**، وإن لم نعرف التفصيل، **وعدم عِلمنا بتفصيل حكمته بمنزلة عدم علمنا بكيفية ذاته**، وكما أن ثبوت صفات الكمال له معلوم لنا وأمّا كُنه؛ أي: حقيقة، ذاته فغير معلومة لنا، فلا نكذب بما علمناه؛ أي: من كماله، ما لم نعلمه؛ أي: من تفاصيل هذا الكمال ـ وكذلك نحن نعلم أنه حكيم فيما يفعله ويأمر به، **وعدم علْمنا بالحكمة في بعض الجزئيات لا يقدح فيما علمناه من أصل حكمته، فلا نكذب بما علمناه من حكمته ما لم نعلمه من تفصيلها**، ونحن نعلم أن مَن علم حذق أهل الحساب والطب والنحو ولم يكن متصفًا بصفاتهم التي استحقوا بها أن يكونوا من أهل الحساب والطب والنحو؛ لم يمكنه أن يقدح فيما قالوه لعدم علمه بتوجيهه، والعباد أبعد عن معرفة الله وحكمته فى خلقه من معرفة عوامهم بالحساب والطب والنحو، **فاعتراضهم على حكمته أعظم جهلًا وتكلفًا للقول بلا علم من العامي المحض إذا قدح في الحساب والطب والنحو بغير علمٍ بشيءٍ من ذلك**»[1].

التفكير المعكوس:

التساؤل الإلحادي عن الشر يقوم على تفكير من أعلى إلى أدنى، وهو منطق منكوس لتوليد الأفكار وتجلية الحقائق وتبيّن معالم الدروب الموصلة إلى الحقائق الكليّة الكبرى. بمعنى أنّ الانطلاق ـ في نقطة البدء ـ بالتساؤل عن قضايا هي من الغيبيات بيقين ـ سواء عند المؤمن أو غير المؤمن ـ ولا سبيل إليها إلا بوحي، للوصول إلى يقين حول وجود الله والغاية من الخلق، لا يمكن أن يقود إلى يقين؛ لأنه يبدأ من أمر ظني قائم على الحدس والتخمين ليصل إلى تأسيس منظومة تصوّر ديني كاملة.

التأصيل القرآني لقضايا الغيب؛ ينطلق تصاعديًّا من المعلوم إلى المجهول ومن البسيط إلى المركّب. إنّ البحث المباشر في المغيَّبات أو

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٦/ ١٢٨.

البحث في المغيَّبات التي لا سبيل إليها أصلًا إلّا بوحي، هو إبحار إلى عالم (اللانهايات)؛ لأنه سفر إلى غاية متحركة تنتج لنفسها نهايات أخرى غير مدركة؛ بمعنى أنّ السؤال الواحد عن أمر غيبي لا يُدرك، سينشطر بعد ذلك إلى مجموعة أسئلة تولّد هي نفسها أسئلة جديدة؛ إذ إنّ التخمين هو الزاد الوحيد لتصوّر هذه الأجوبة. إنّنا نحتاج إذن أن نبدأ من المحسوس المدرك أو المعقول المتاح، وهو: النظر في الكون المادي وقوانينه؛ والرضا بالأجوبة الكليّة التي يقدّمها، والتي هي: وجود خالق، خالق واحد، ثم هو عزيز، وحكيم.. عندها تنتهي المساحة التي يتيحها لنا العالم المادي ويقينيات العقل، ليحتكر الوحي ميدان الإجابة.

مشكلة الشرّ، وصفات الربّ لا وجوده:

كثيرًا ما يمضي البحث في مشكلة الشر بعيدًا في التفصيل والجدل دون أن يطرح سؤالًا أوّليًّا لا يستغني عنه الناظر في الأمر، وهو: «هل يلزم عقلًا أن يكون الإلٰه عادلًا رحيمًا؟». وحتى يكون السؤال أوضح في تعبيره عن الاستشكال، نقول: «هل يلزم عقلًا أن يكون **خالق الكون** عادلًا رحيمًا؟»، إذ إنّ **المقصود بالإلٰه في مناقشة شبهة الشرّ هو خالق الكون من عدم،** ونحن نتوصّل إلى معرفة هذا الإلٰه أولًا وأساسًا من خلال الوصول إلى الذات المتّصفة بالخلق والإبداع.

قد يفاجَأ الملحد العربي بتصريح الفيلسوف الملحد (ج. ماكي) الذي يُعدّ أشرس الملاحدة استدلالًا بمشكلة الشرّ انتصارًا للإلحاد، أنّ مشكلة وجود الشر هي «**مشكلة فقط لمن يؤمن أنّ هناك إلٰهًا قديرًا كامل الخيريّة.** وهي مشكلة منطقية تتمثّل في توضيح عدد من الاعتقادات والتوفيق بينها.... إذا كنت مستعدًّا للقول: إنّ الله غير كامل الخيرية، وليس تام القدرة... **فعندها لن تواجهك مشكلة الشر**»[1]. فمشكلة الشر لا يمكن أن تكون دليلًا

(1) J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence," in *Mind* 64, no. 254 (1955): 200, 201.

لنفي الخالق، وإنّما أقصى أمرها أن تنفي وجود إلٰه المسلمين واليهود والنصارى، فمن يدّعي من الملاحدة أنّ مشكلة الشرّ هي دليله على أنّ هذا الكون أزلي لا خالق له، فما صدق؛ إذ إنّ مشكلة الشرّ لا تنفي وجود الربّ الخالق.

هذه المشكلة إذن لا يمكن أن تقود إلى الإلحاد، وإنما هي مشكلة من الممكن أن يحتج بها الربوبي (deist) على الألوهي (theist)، فالأوّل يؤمن بالخالق لكنه لا يرى إلزامًا أن يصفه بصفات من يرون له تدخلًا في الكون على خلاف الثاني الذي يرى أنّ الإلٰه فاعل في الكون. هي إذن مشكلة تسعى لنفي بعض الصفات عن الخالق لا نفي ذات الخالق.

ومن ناحية **الإلزام المنطقيّ الصرف** (logical necessity)، لا يوجد دليل واحد يشترط في الخالق أن يكون رحيمًا. وقد تشبّث البعض بالدليل الأنطولوجي على وجود الله لإثبات أنّ الرحمة لازم من لوازم الربوبية. ويزعم هذا الدليل أنّ تصوّر وجود الذات الكاملة حجّة لوجودها، إذ العقل يتصوّر وجود الإلٰه الكامل، ولما كان الوجود في الواقع أكمل من الوجود في العقل، لزم أن يكون الله موجودًا في الواقع.. وهو ما يلزم منه أن يكون الخالق بالغ الرحمة!

ونحن لو سلمنا ـ جدلًا ـ بصحة الانتقال من المقدمة إلى النتيجة، فلسنا مع ذلك ملزمين أن نسلّم لهذه المقدمة، وهذا الطريق في إثبات وجود الله، ولذلك فإنّه لم ينتصر له جمهور أهل السُّنَّة، وهو معروف عند أهل القبلة حصرًا عند عدد من فلاسفة الشيعة كـ(الملا صدرا) في ما يُعرف «ببرهان الصديقين»، كما رفضه عدد من فلاسفة النصارى، كـ(توما الأكويني). وهو ليس في حقيقته ببرهان لشيء.

ليس في الطريق المسلوك من غير الوحي، كالنظر في إخراج الوجود من العدم، والإبداع في تصميم المخلوقات، حجّة منطقية قاطعة أنّ الربّ لا بدّ أن يكون في منتهى الرحمة، وإن كانت آثار رحمته في الكون بادية، وفرق بين وجود الرحمة وحقيقة منتهى الرحمة. وفي غياب هذا الإلزام المنطقي، علينا

أن نَفْصِلَ بُرهانيًّا بين الإيمان بالخالق الذي خلق وسوّى، والإيمان بالإلٰه الذي يخبر عن نفسه أنه مطلق الرحمة، وإن كنّا نعتقد أنّ الوصول إلى الأوّل هو قنطرة الوصول إلى المعرفة الكاملة بالإلٰه الذي جاء الخبر ببيان أسمائه الحسنى وصفاته العلى.

ومن الناحية الإسلامية الشرعية، ثبت لله سبحانه وصف العدل والرحمة لأنه ألزم نفسه بذلك، فقد قال جلّ وعلا: «**يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا!**»[1]. قال الإمام (ابن رجب): «يعني أنه منع نفسه من الظلم لعباده... وهو مما يدل على أن الله قادر على الظلم، ولكن لا يفعله فضلًا منه وجودًا وكرمًا وإحسانًا إلى عباده»[2].

وهو ما أكّده (ابن تيمية) ببيان أنّ الحديث السابق حجّة للقول: إنّ ترك الله سبحانه للظلم هو عن اختيار لا ضرورة. فالله سبحانه «قد وضع كل شيء موضعه مع قدرته على أن يفعل خلاف ذلك، فهو سبحانه يفعل باختياره مشيئته، ويستحق الحمد والثناء على أن يعدل ولا يظلم، خلاف قول المجبرة الذين يقولون: لا يقدر على الظلم، وقد وافقهم بعض المعتزلة كالنظّام، لكنّ الظلم عنده غير الظلم عندهم، فأولئك يقولون: الظلم هو الممتنع لذاته، وهذا يقول: هو ممكن لكن لا يقدر عليه... وأهل السُّنَّة أثبتوا ما أثبته لنفسه: له الملك والحمد، فهو على كل شيء قدير، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو خالق كل شيء، وهو عادل في كل ما خلقه، واضع للأشياء مواضعها. وهو قادر على أن يظلم، لكنه سبحانه منزه عن ذلك لا يفعله لأنه السلام القدوس المستحق للتنزيه عن السوء»[3].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إنّ الله سبحانه «لا يريد الظلم، والأمر الذي لا يمكن

---

(١) رواه مسلم.

(٢) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، تحقيق: ماهر الفحل، دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٨م، ص٥١٣.

(٣) ابن تيمية، رسالة في معنى كون الرب عادلًا وفي تنزهه عن الظلم، من جامع الرسائل لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٩م، ١/١٢٩.

القدرة عليه لا يصلح أن يمدح الممدوح بعدم إرادته، وإنما يكون المدح بترك الأفعال إذا كان الممدوح قادرًا عليها، فعلم أن الله قادر على ما نزّه نفسه عنه من الظلم وأنه لا يفعله، وبذلك يصح قوله: «إني حرمت الظلم على نفسي»، وأن التحريم هو المنع، وهذا لا يجوز أن يكون فيما هو ممتنع لذاته، فلا يصلح أن يقال: حرمت على نفسي أو منعت نفسي من خلق مثلي، أو جعل المخلوقات خالقة، ونحو ذلك من المحالات. وأكثر ما يقال في تأويل ذلك ما يكون معناه: إني أخبرت عن نفسي بأن ما لا يكون مقدورًا لا يكون مني. وهذا المعنى مما يتيقن المؤمن أنه ليس مراد الرب، وأنه يجب تنزيه الله ورسوله عن إرادة مثل هذا المعنى الذي لا يليق الخطاب بمثله، إذ هو مع كونه شبه التكرير وإيضاح الواضح ليس فيه مدح ولا ثناء، ولا ما يستفيده المستمع، فعلم أن الذي حرمه على نفسه هو أمر مقدور عليه لكنه لا يفعله؛ لأنه حرمه على نفسه، وهو سبحانه منزه عن فعله مقدس عنه»[١].

ولذلك قال (أنتوني فلو) ـ أيقونة الإلحاد في القرن العشرين ـ بعد تراجعه عن إلحاده: «من المؤكد أنّه لا بدّ من مواجهة وجود الشر والألم، ولكن، فلسفيًّا، **يُعتبر هذا الموضوع منفصلًا عن السؤال عن وجود الله**، فمن وجود الطبيعة نفسها نحن نصل إلى أصل إيجادها. ربما للطبيعة عيوب، ولكن ذلك لا يدلّ البتّة إن كان لها مصدر نهائي أم لا. وبالتالي فوجود الله لا يرتبط بوجود الشر السائغ أو غير السائغ»[٢].

إذا تقرّر مما سلف أنّ مشكلة الشرّ لا يمكنها أن تنفي وجود الخالق؛ لأنها لا تتعرّض لأصل هذا الوجود، بالإضافة إلى أنّ هذا الوجود ثابت بأدلّة يقينية لا تقبل المعارضة، فلنا أن ننتهي إلى أنّ هذا الإشكال أقصر من أن يتعلّق بالدعوى العريضة للإلحاد. وبإمكاننا أن نرتب ذلك منطقيًّا على الصورة التالية:

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٦/ ٢٢٠.

(٢) Antony Flew, *There is a God,* p.156.

١ ـ الدلائل الفطرية والعقلية والعلمية قاطعة أنّ لهذا العالم خالقًا.

٢ ـ لا يوجد برهان منطقي يلزم عقولنا على الاعتقاد أنّ صفة العدل ضرورية في هذا الخالق الذي دلّ الكون والعقل على أنه واجب الوجود.

٣ ـ = وجود الشرّ لا تعلّق له بمسألة وجود الخالق، وإنما له تعلّق بصفاته.

يحتاج الملحد بعد ذلك أن يعيد النظر في حقيقة دلائل الخلق والإبداع؛ إذ إنّ هذه الدلائل المشرقة والمستفزة للعقل والقلب تحمل النفس حملًا على الاعتقاد أنّ للخالق غاية من وراء هذا الفعل العظيم المدهش، ولا يتحمّل العقل الحسّاس البتة أن ينسب هذا الأمر إلى العبث.

وإذا انتهى من ذلك، فعليه أن يولّي وجهه شطر الرسالة القرآنية، فهي تحمل أعظم دلائل الصدق، وفيها تعبير مقنع للعقل عن طبيعة الغرض الإلٰهي من هذا الوجود، حتّى لو لم يقتنع بالأصل الربّاني لهذا الكتاب، ففي تعبيرات القرآن النفسيّة واستدلالاته العقلية دليل إلى المعنى المرضي لهذا الوجود الذي لا تسمح عظمته ودقّته بأن يكون من جَمْعِ الريح.

وإذا فرغ الملحد من ذلك، فقد حان له عندها أن يراجع قوله في الشرّ، ليرتقي من مذهب الربوبيّة الأصمّ إلى مذهب الألوهية المفعم بالمعاني الحيّة، فإن لم يصل إلى شاطئ هذا المعنى العظيم، فليراجع أصل فهمه للربوبيّة وأصالتها التي تعبّر عن نفسها في كلّ شيء في الوجود، فلا شكّ أنّ في إيمانه بالربوبيّة خللًا ووهنًا. وقد أحسن الفيلسوف (دانيال هاورد ـ سنايدر) (Daniel Howard - Snyder) إذ عبّر عن هذا الأمر بقوله: إنّ مشكلة الشر هي مشكلةٌ للملحد، أو لمن وجد مقدّمات المشكلة واستنتاجاتها مقنعة، وكانت **أسباب قناعته بوجود الله هشّة**. أمّا إذا كان للمؤمن بالربّ حجّة صلبة، فإنّ وجود الشر «ليس مشكلة»[١].

---

(١) Daniel Howard-Snyder, "Introduction," in Daniel Howard-Snyder, ed. *The Evidential Argument from Evil* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), p.xi.

حصر صفات الله في ثلاث!

تقوم شبهة الشر على أنّ وجود الشّر يتعارض مع وجود الإلٰه ذي الصفات الثلاث، القدرة والعلم والرحمة، ويحاول الملحد من خلال حصر الصفات الإلٰهية في هذه الثلاث أن يقيم دعواه في التعارض الذي يمنع وجود الإلٰه، مستغنيًا بذلك عن النظرة الكليّة التي لا تهمل من صفات الربّ شيئًا، والتي تتوّصّل بأفقها الواسع إلى إدراك التآلف الوجودي بين وجود الله الكامل ووجود الشر.

الله ـ سبحانه ـ في التصوّر الإسلامي، هو مالك الملك الذي له الكون كلّه، وهو صاحب الكبرياء بعظمته التي لا تدانى وسلطانه الذي لا يضاهى، وهو بمنطق العدل والحق، حتّى بمعاييرنا الأرضية، له أن يفعل في ملكه ما شاء، ولسنا نقول بذلك: إنّ «تصرّف المالك في ملكه لا يكون ظلمًا»، بهذا الإطلاق، فذاك معارض لمعايير العدل ومنصوص القرآن، وإنّما نقول: إنّ حقوق المالك العادل أوسع من حقوق المملوك في ميزان العدل، وسلطان المالك العادل أعظم من سلطان المملوك، وبذلك تتّسع الآفاق في فهم أنّ لله أن يوجّه الخلق لأمر، ويضعهم في اختبار، ويعاقبهم على العصيان، فليسوا هم هملًا في الدنيا، وإنّما خلقوا لأمر، ووضعوا على الأرض لغاية، وواجبهم الطاعة، وذلك عند النظر في العدل الإلٰهي يوجب ألا يكون للإنسان أن يستأثر بالحكم، ولا أن يكون مركز الكون، فحقيقة العدل أن يكون لله أعظم حقّ.

تعارض الشر والحكمة، وتعارض الشر والقدرة:

من مظاهر الالتباس والتلبيس عند طرح «مشكلة الشر» الخلط بين وجهين من أوجه التعارض المزعوم بما يؤول إلى تشتيت النظر في ضبط مواطن الاستشكال؛ إذ يطرح الملاحدة مسألة تعارض وجود الشر ووجود إلٰه حكيم، ثم يقحمون في عين هذا الاعتراض تنافر وجود الشر والإيمان بوجود إلٰه قدير، ثم يُطلب من المخالف أن يفك العقدة الثنائية بوجه واحد من أوجه الرد!

عمليًّا أقول: كثيرًا ما يُواجَه كبار الملاحدة بالقول: إنّ الشر حقيقة نسبيّة، وإنّ ما يبدو شرًّا من وجه، هو خير من وجه أو وجوه أخرى، وغير ذلك من الأدلة التي سنسوقها لاحقًا لنفي الوجود «الذاتي» للشر. فيكون الرد هو: لماذا لم يخلق الربّ عالمًا من دون شر أصلًا، أليس ذلك دليلًا على عجزه؟ وهنا انتقل المخالف من شبهة تعارض الشر والحكمة، بعد أن عجز عن الرد، إلى شبهة تعارض الشر والقدرة. والأصل ـ إن كان الملحد منصفًا ـ أن يسلّم بعدم وجود تعارض بين الشر والحكمة. ثم يفتح الباب لشبهة جديدة، وهي: تعارض الشر والقدرة، ولِمَ لَمْ يخلق الله عالمًا آخر بلا شر؟

ولعلّي أجزم في هذا السياق أنّ إشكالية الملاحدة الكبرى هي تداخل الشُّبَه إلى درجة أنّه لا سبيل للإجابة على شبهة واحدة منها إلا بالإجابة على جميع الشبه في نفس الحين رغم تباعد المواضيع ومواطن الاستشكال[١]. ولذلك فإنّ تفكيك الاعتراض إلى مجموعة أسئلة، وتفكيك الأسئلة المركبة الى عناصر صغرى؛ سيوضّح الرؤية ويرفع الغمامة.

* * *

براءة الإسلام من أوهام الشر:

أشار الأسقف والمستشرق البريطاني (كنث كراغ) (Kenneth Cragg) إلى أنّ الإسلام «لا يجد أنّ الثيوديسيا ضرورية للاهوته ولا لعباداته»[٢]. وهو بذلك يعبّر عن أنّ مشكلة الشرّ لا تجد لها مكانًا ضمن منظومات التصوّر والنسك والفعل في الإسلام، فهي غريبة عن هذا البناء الديني المتماسك. إنّها الحقيقة التاريخية التي تكشف أنّ مشكلة الشرّ في البيئة الإسلامية هي إمّا إسقاط ديني، أو فلسفي، أو حال من الاهتياج النفسي الشخصي.

---

(١) انتبه (أهرن) إلى إشكالية التداخل وضرورة التفكيك إلّا أنّه لم يوفّق إلى تفكيك منطقي للإشكال بما يعين على حلّه.

M. B. Ahern, *The Problem of Evi*l (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), p.1.

(٢) Kenneth Cragg, *The House of Islam* (California: Dickenson Publishing, 1975), p.16.

والنظر عن كثب لمشكلة الشر في سياقاتها الكبرى، كاشف أنّ هذه المشكلة تستقي قوّتها من أسفار النصارى، وتجد مرعاها في محراب اللذة، وتأنس لحضن الرقّة كما سيأتي بيانه.

التوراة أصل اعتراض الفلاسفة الغربيين:

يَغفل الكثير من الملاحدة اليوم أنّ مشكلة الشر كمعضلة إيمانيّة لم تشغل حيزًّا واسعًا من التفكير البشري (خارج دائرة النخبة المفكرة) إلّا بعد تحرّر العقل الغربي من سلطان الكنيسة وهيمنتها على النشاط الفكري، رغم أنّ مشكلة الشر ـ تاريخيًّا ـ هي أساس ظهور، وعلى الصواب، تحوّل الديانة المجوسيّة إلى القول بوجود إلٰهين: إلٰه خالق للخير وآخر خالق للشر.

وتعتبر الصورة المنكرة لإله التوراة، بما فيها من بشاعات مستفزة لمشاعر الرحمة التي فطر عليها الخلق، من شرارات دواعي كفر الإنسان الغربي بمعاني العدل في هذا الوجود، وقد حفرت في الذهن الأوروبي نقشًا لإله متفجرٍ شرورًا، متشبّع بالدموية القانية البريئة من الرحمة والحكمة. ولذلك كثيرًا ما يحيل أعلام الإلحاد الغربي إلى نصوص التوراة للقول: إنّ الشرّ الذي تلبّس به إلٰه (النصرانيّة) كما هو في التوراة ينفي عن هذا الإلٰه خصائص الألوهيّة، ويظهره كوحش مكشّر عن أنياب الظلم والجور، ومثقل بوضر العسف ودرنه. يقول (ريتشارد داوكنز): «يمكن القول: إنّ إلٰه العهد القديم [أي: التوراة] هو أكثر شخصية بغيضة في كل القَصص: غيور وفخور بذلك، تافه، جائر، غير مسامح، انتقامي، متعطّش للدم ومولع بالتطهير العرقي، كاره للنساء..، عنصري، قاتل للأطفال، مغرم بالإبادة الجماعية، قاتل لأبنائه، وبائي، مصاب بجنون العظمة، سادي، فتيّ صاحب نزوات حاقدة»[1].

لم يجاوز (داوكنز) الحق، فإنّ إلٰه التوراة ـ المحرّفة ـ يحمل من أثقال الشناعة الكثير، بالإضافة إلى طباعه البشريّة المستبشعة، فهو كثير التقلّب

---

(١) Richard Dawkins, *The God Delusion,* p.31.

والانفعال تأثرًا بالمواقف الطارئة، وكأنه لا يعلم من الغيب شيئًا[1]، وإذا حمي غضبه ضرب بسوط العقاب المذنب والبريء[2]، وهو يعاقب الأبناء حتى الجيل الرابع بإثم آبائهم[3].

ويُظهر هذا الإلٰه نوعًا غريبًا من الدمويّة التي ترفضها البراءة البشريّة؛ فقد قتل ٥٠ ألف بشر، لمجرّد أنهم قد نظروا إلى ما في داخل تابوت[4]. وتطغى عليه المزاجيّة حتّى إنّ نبيّه (موسى) عليه السلام يضيق صدرًا بذلك، ويظهر ضجره، ويندفع للإنكار الصريح عليه[5]. . .

وفي رصيد هذا الإلٰه ـ كما هو في التوراة المحرّفة ـ جرائم يطفر من جوانبها الدم الرخيص:

ـ قتل النساء والأطفال: «أَهْلِكُوا الشَّيْخَ وَالشَّابَّ **وَالْعَذْرَاءَ وَالطِّفْلَ وَالنِّسَاء**. وَلَكِنْ لَا تَقْرَبُوا مِنْ أَيِّ إِنْسَانٍ عَلَيْهِ السِّمَةُ، وَابْتَدِئُوا مِنْ مَقْدِسِي. فَابْتَدَأُوا يُهْلِكُونَ الرِّجَالَ وَالشُّيُوخَ الْمَوْجُودِينَ أَمَامَ الْهَيْكَلِ»[6].

ـ قتل الرضّع: «فَاذْهَبِ الآنَ وَهَاجِمْ عَمَالِيقَ وَاقْضِ عَلَى كُلِّ مَا لَهُ. لَا تَعْفُ عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ بَلِ اقْتُلْهُمْ جَمِيعًا رِجَالًا وَنِسَاءً، وَأَطْفَالًا **وَرُضَّعًا**، بَقَرًا وَغَنَمًا، جِمَالًا وَحَمِيرًا»[7].

ـ الأمر بشق بطون الحوامل: «لَا بُدَّ أَنْ تَتَحَمَّلَ السَّامِرَةُ وِزْرَ خَطِيئَتِهَا لأَنَّهَا تَمَرَّدَتْ عَلَى إِلٰهِهَا، فَيَفْنَى أَهْلُهَا بِحَدِّ السَّيْفِ، **وَيَتَمَزَّقُ أَطْفَالُهَا أَشْلَاءً، وَتُشَقُّ بُطُونُ حَوَامِلِهَا**»[8].

---

(١) انظر: ٢ صموئيل ١٦/٢٤.

(٢) انظر: هوشع ١٦/١٣.

(٣) انظر: الخروج ٧/٣٤.

(٤) انظر: ١ صموئيل ١٩/٦.

(٥) الخروج ٩/٣٢ ـ ١٤.

(٦) حزقيال ٦/٩.

(٧) ١ صموئيل ٣/١٥.

(٨) هوشع ١٦/١٣.

ـ حتى الحيوانات تقتل: «وَدَمَّرُوا الْمَدِينَةَ وَقَضَوْا بِحَدِّ السَّيْفِ عَلَى كُلِّ مَنْ فِيهَا مِنْ رِجَالٍ وَنِسَاءٍ وَأَطْفَالٍ وَشُيُوخٍ حَتَّى **الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ وَالْحَمِيرِ**»[١].

ـ ثناء الربّ على القوم الذين سينالون شرف قتل الأطفال الصغار بضربهم على الصخور: «يَا بِنْتَ بَابِلَ الْمُحَتَّمِ خَرَابُهَا، طُوبَى لِمَنْ يُجَازِيكِ بِمَا جَزَيْتِنَا بِهِ. **طُوبَى لِمَنْ يُمْسِكُ صِغَارَكِ وَيَضْرِبُ** [נִפֵּץ = يضرب بقوة] **بِهِمِ الصَّخْرَةَ**»[٢]!

وإن شئت فاقرأ كتاب (*Jumpin, Jehovah: Exposing the Atrocities of the Old Testament God*) لـ(بول تايس) (Paul Tice)، وقد قال في مقدمته: إنّ إلٰه التوراة: «لم ينشر الفرح والحبور أينما حلّ، وإنّما نشر الخوف والقتل.. وأنّ أيّ شخص في عالمنا، يرتكب الأعمال التي ارتكبها يهوه[٣] لا بدّ أن يسجن أو يعدم»[٤].

إنّ التوراة نفسها تدين هذا الإلٰهَ لفعلهِ الشرَّ غير المبرّر؛ إذ نقرأ في (سفر حبقوق) صرخة منسوبة إلى النبي (حبقوق) غارقة في اليأس من إيجابية هذا الإلٰه أمام سيل الشر الهائج:

«حَتَّى مَتَى يَا رَبُّ أَدْعُو وَأَنْتَ لَا تَسْمَعُ؟ أَصْرُخُ إِلَيْكَ مِنَ الظُّلْمِ وَأَنْتَ لَا تُخَلِّصُ؟ لِمَ تُرِينِي إِثْمًا، وَتُبْصِرُ جَوْرًا؟ وَقُدَّامِي اغْتِصَابٌ وَظُلْمٌ وَيَحْدُثُ خِصَامٌ وَتَرْفَعُ الْمُخَاصَمَةُ نَفْسَهَا»[٥].

وتهوي كلمات النقمة على ذات الإلٰه من مؤلّف المزامير (داود عليه السلام!؟) بعد أن ذهل عقله من علوّ سلطان الشر فوق هذا الإلٰه الهامد:

«يَا رَبُّ، لِمَاذَا تَقِفُ بَعِيدًا؟ لِمَاذَا تَخْتَفِي فِي أَزْمِنَةِ الضِّيقِ؟»[٦].

---

(١) يشوع ٦/٢١.

(٢) مزمور ١٣٧/٨ ـ ٩.

(٣) يَهْوه יהוה: أحد أسماء الإلٰه الحق عند اليهود والنصارى.

(٤) Paul Tice, *Jumpin' Jehovah* (Escondido, CA: Book Tree, 2000), p.5.

(٥) حبقوق ١/٢ ـ ٣.

(٦) مزمور ١٠/١.

«أَقُولُ للهِ صَخْرَتِي: «لِمَاذَا نَسِيتَنِي؟ لِمَاذَا أَذْهَبُ حَزِينًا مِنْ مُضَايَقَةِ الْعَدُوِّ؟»[1].

«اِسْتَيْقِظْ! لِمَاذَا تَتَغَافَى يَا رَبُّ؟ انْتَبِهْ! لَا تَرْفُضْ إِلَى الأَبَدِ. لِمَاذَا تَحْجُبُ وَجْهَكَ وَتَنْسَى مَذَلَّتَنَا وَضِيقَنَا؟»[2].

إنّ في الكتب المقدّسة لليهود والنصارى مبرّر لبذرة الشك في وجود هذا الإلٰه المغرم بالشرّ، المتنفّس دمًا، والعاجز أمام عبثيّته الدامية!

الشرّ.. واللذية:

يلتقي الزعم القائل: إنّ الشر (ممثّلًا في الِحسّ البشري أساسًا في الألم) أمر سلبي بلا استثناء ولا تردد، مع أصل مذهب اللّذيّة (Hedonism) القائل: إنّ **اللذة هي الحقّ الجوهري الوحيد** ومبلغ طموح الرغبة الإنسانية، وإنّ كلّ ما خالف اللذة فهو شر، وإنّ الألم شر محض من كلّ وجه؛ فهو مذهب يختصر حقيقة الوجود في تحصيل قدر أكبر من المتعة ودفع كل الألم؛ فيكون الألم بذلك شرًّا محضًا لا بدّ أن يتجانف عنه الفعل الواعي بصورة كليّة، ولا تستقيم الحياة المرضيّة بوجوده، ولا يسلم للبشر وجود هنيء إلّا في عالم بلا ألم.

الحياة الإنسانيّة في ضوء مذهب اللّذيّة، قطعةٌ زمنيّة منقطعة عن الوجود الكوني، وإدراكٌ فردي منقطع عن الوجود البشري... فالقول: إنّ الشرّ في حسّ معتنق هذا المذهب لا يلتقي مع الإيمان بإلٰه كامل، متناسق في مقدمته ونتيجته، يقود أوّله إلى آخره، لكنّ هذا المذهب الفلسفي ـ الأخلاقي ليس هو مبتدأ جلّ المعترضين بوجود الشر المادي متمثّلًا أساسًا في الألم على وجود إلٰه، ولذلك يسقط من البدء الزعم أنّ الألم المادي مرفوض ابتداءً في عالم خلقه إلٰه خَيِّر؛ لأنّ هذا الألم قد يكون شرًّا من وجه وخيرًا من وجه آخر أو حتّى من أوجه أخرى.

---

(١) مزمور ٤٢/٩.

(٢) مزمور ٤٤/٢٣ ـ ٢٤.

وكمسلم أقول: إنّ هذا المذهب يتعارض مع النسق العقدي ـ الأخلاقي الإسلامي، وبالتالي فلا يجوز أن تبنى عليه استنتاجات تدين التصوّر الكوني الإسلامي بالتناقض، وهو ما قرّره الفيلسوف الثيوديسي (جون هك) (John Hick) عن النصرانية في انتقاده للملاحدة الذين يستدلون بالشر في العالم لنفي وجود الله، بقوله: «[يعتقد] الكتاب المعادون للإيمان بالله دائمًا تقريبًا. . . أنّ غاية الإله المحبّ لا بد أن تكون في خلق «جنّة اللذة» «hedonistic paradise»؛ وبما أنّ العالم هو غير ذلك، فإنّ ذلك يثبت بالنسبة لهم أنّ الله ليس محبًّا على الدرجة المطلوبة أو أنه ليس قويًّا بالدرجة الكافية ليخلق مثل ذلك العالم»[1]. ويزيد (هك) في توضيح الأمر بقوله: إنّ الملحد يتصوّر العالم دائمًا كعلاقة الإنسان بالحيوان الأليف الذي يضعه في قفص ليتحرّك داخله، فإذا كان هذا الإنسان ذا حسّ خلقي عالٍ؛ فسيوفّر لحيوانه المكان المريح الصحيّ ما أمكنه ذلك. وكلّ قصور في إمتاع هذا الحيوان بالراحة والصحّة، لا يمكن تفسيره بغير القصور في أخلاق هذا الإنسان، أو إمكاناته المادية، أو قصورهما معًا[2]. ولعلّ (ويليام لين كريغ) التقط منه هذا المشهد التصويري، فهو دائم التعبير عن فساد التصوّر الإلحادي لعلاقة الخالق بالإنسان، بقوله إنّ غاية الله من خلقنا على الأرض ليست إسعادنا؛ إذ إننا «لسنا الحيوانات الأليفة لله» «We are not God's pets»[3]. لقد خُلقنا في هذه الحياة للمكابدة ومصارعة الشر بأنواعه والتصبّر على الوجع وأشكاله، ولم نحبس على هذه الأرض للمتع السائغة الصافية. قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ ۝٤﴾ [البلد: ٤]. قال الحسن البصري في تفسير الآية: «يكابد مضايق الدنيا وشدائد الآخرة»[4].

---

(١) John Hick, 'The Soul-Making Theodicy', in *Readings in the Philosophy of Religion,* Kelly James Clark, ed. (Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2000), pp.215-216.

(٢) Ibid., p.216.

(٣) William Lane Craig and Walter Sinnott-Armstrong, *God?: A Debate between a Christian and an Atheist* (Publisher: Oxford; New York: Oxford University Press, 2004), p.120.

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي السلامة، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، ٨/ ٤٠٣.

إنّ مذهب اللذيّة واضح في موقفه من الألم، فهو يرفضه بكلّ أشكاله، وهو بذلك ساذج غاية السذج في تصوّره لحقيقة الشر، وقبل ذلك حقيقة العالم المركّب من أمور متداخلة تقضي أن يكون الألم في أحيان كثيرة رَحِمًا للخير، ولذلك قال الفيلسوف الملحد (جون ستيوارت مل) (John Stuart Mill) عبارته الشهيرة: «من الأفضل للمرء أن يكون إنسانًا غير راض من أن يكون خنزيرًا راضيًا؛ من الأفضل أن يكون المرء سقراطًا غير راض من أن يكون أحمق راضيًا»[١].

إنّ الإنسان يحقّق إحساسه بالامتلاء والوضاءة بأمور أكبر من الأخذ اللاهث بالمتع، بل إنّ النفس التي تسرف في اللذائذ سرعان ما يصيبها البشم، فالملل والضجر، فالتطرّف في الهوى، فالمرض، فالشعور بالعدميّة حيث تستوي اللذائذ في قيمتها لأنّها أصبحت عاجزة عن أن تستثير شهوته أو أن توقد حماسته، وهو الطريق الذي سلكه كثير من أصحاب المال والشهرة الذين انتهى بهم الأمر إلى إدمان المخدرات أو الانتحار بعدما أصبحت متع الدنيا أمام أيديهم دانية سهلة القطاف، فاستحال الحلم المغري سرابًا خادعًا، قبض الريح.

ثم إنّ أمتع اللذائذ، وأدومها، وأكثرها إرواءً للنفس، هي تلك التي تحصدها يد المعاناة من أرض المكابدة؛ فتجد في حلاوتها جزاءً على صبرها، وتجديدًا لعزمها، وإنماءً لعُودها؛ فالألم بذلك مادة المتعة الجادة، ومن حطبه توقد نار البهجة.

سؤال الإنسان الحساس:

يستنكر الكثير من الملاحدة وجود كثير من الشر المزعج والمفزع في هذا العالم، لا وجود الشر ذاته، دون محاولة الغوص في الحكمة من وراء ذلك[٢]. وهذا دليل على أنّ الإشكال في حقيقته ليس عقليًّا بالأساس وإنّما هو

---

(١) John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays* (Digireads, 2010), p.79.

(٢) Joshua Seachris and Linda Zagzebski, *"Weighing Evils: The C. S. Lewis Approach,"* in *International Journal for Philosophy of Religion,* Vol. 62, No. 2 (Oct., 2007), pp. 81-82.

ارتجاج نفسي تأثرًا بواقع مؤلم. ويتأكّد هذا الأمر بعلمنا أنّ هذا السؤال عن «الشر» قد ظهر بصورة جديدة حامية بعد الحرب العالمية الأولى والثانية. إنّها صرخة الإنسان الفزِعة أمام الحادث الجلل، وشهقة القلب الرقيق أمام النكبة الحادثة.

إنّ النفس الرقيقة «الانطباعية» التي تستحوذ عليها الرتابة، إذا واجهت حادثة معكّرة لصفاء صفحتها، تهتز بعنف، وقد تتكسّر وتتشظّى إلى قطع صغرى، ولذلك تنحصر مشكلة الشر في الأغلب في طائفة من الناس من ذوي نفسيات خاصة، وتفشو في أزمان خاصة حيث تكثر الكوارث المهلكة، ثم تنتشر في بيئات يُحمل فيها الناس على الإلحاد قسرًا بفرض الفكر الإلحادي ومفاهيمه (كما كان الأمر في «الإمبراطوريّة» السوفياتيّة) أو بنشر المفاهيم الإلحاديّة من خلال المهيمنين على التعليم والثقافة (كما كان الأمر في البلاد العربيّة من خلال الشيوعيين في الجامعات والنوادي الثقافيّة، بدعم من الأنظمة الاشتراكيّة) أو بنشر الشبهات من خلال وسائل التواصل العصريّة الحديثة التي لا يحدّها حاجز جغرافي ولا قانوني (كما هو واقع اليوم من خلال الشبكة العنكبوتيّة ـ النت ـ). وهو ما يعني: أنّ هذه الشبهة في جوهرها العفوي عاطفيّة، ثم هي تسلك بعد ذلك سبل الانتشار.

تفكيك الشبهة

إشكال الشر متعدد الأفنان، متداخلها، وليس يمكن للناظر أن يرى من خلاله حتى يباعد بين أغصانه، وهو ما يقتضي من طالب الجواب الشافي أن يفك تداخل الاعتراضات، ويستلّ آحادها من أبعاضها المشتجرة؛ ولذلك سنقسّم الاستشكال الأكبر إلى وحدات متمايزة موضوعيًّا:

١ ـ إذا كان الله ـ سبحانه ـ كاملًا، وكتب على نفسه ألّا يظلم، فلماذا يفعل الشر؟

٢ ـ هل يقتضي وجود الشر نفي الإلٰه؟

أ ـ هل يتعارض وجود الله مع وجود الشر، من الناحية المنطقية؟

ب ـ كيف يلتقي علم الله وعدله وقدرته بوجود الشر الأخلاقي في العالم؟

ج ـ كيف يلتقي علم الله وعدله وقدرته بوجود الشر المادي في العالم؟

د ـ هل يصحّ الاعتراض على وجود الله بوجود الشرّ المجاني؟

٣ ـ لماذا لم يخلق الله عالمًا أقلّ شرًّا؟

٤ ـ لماذا لم يخلق الله عالمًا بلا شر؟!

٥ ـ مقارنة عالمنا بالعالم الذي يفترض الملحد أنّه يليق بوجود إلٰه كامل.

الشر ونسبته إلى الله

سبّوحٌ! قدُّوس!

محمد ﷺ

ما هو الشر؟

ما الشر؟ هل هو حقيقة ذاتية لها وجود استقلالي، أم هو عرض انتزاعي لا يستقلّ لنفسه بكيان؟ أو بعبارة أكثر تبسيطًا: هل يوجد ما يمكن أن نقول: إنّه شر بذاته، لا أنّه شر في ظرف من الظروف ووجه من الأوجه؟

شَغَلَ السؤال عن ماهية الشرّ الفلاسفة منذ زمن قديم، والخلاف فيه قائم على اختيار جواب من اثنين؛ أولّهما: أنّ الشرّ حقيقة موضوعيّة، وثانيهما: أنّ الشرّ ليس إلّا غيابًا للخير (privation of good).

يفضي النظر الهادئ إلى القول: إنّ دعوى أنّ الشرّ يمثّل «شيئًا ما في ذاته» ليس إلّا نوعًا من أنواع المغالطات المنطقية؛ أي: مغالطة التشييء أو التجسيم (Reification)؛ إذ يتمّ التعامل مع الأشياء المجرّدة (abstract) على أنّها ذوات متحيّزة أو أحداث واقعيّة.

ليس الشرّ في واقع الناس مادة تُحسّ ولا ذاتًا تُجسّ ، وإنّما هو أثر لفعل أو حال ما، إذ لا وجود لشر مطلق، ولذلك فهو أمر نسبيّ أو جزئيّ. وبصورة أدقّ، علينا أن نعتبر الشرّ صفة (adjective) لا ذاتًا، وأنه لا يُعامل

معاملة الاسم إلّا إذا كان في صيغة التجريد[١].

ولنا هنا أن نتساءل: «هل بإمكاننا أن نتصوّر في خيالنا وجود عالم شرّ من كلّ وجه؟»؛ أي: وجودٌ كلّ ما فيه شر لا يخالطه خير في مبناه أو مآله، والجواب الذي يضطر إليه كلّ واحد منّا هو ما قاله (جون جوردون ستاكهاوس) (John Gordon Stackhouse): «لا يمكنني تصوّر ذلك، ولم أشهد أيّ وصف لذلك العالم في العلم أو الفلسفة أو الأدب»[٢].

ما الشرّ، إذن، إلّا حال وصفي، أو بعبارة (كورنليوس بلنتنجا) (Cornelius Plantinga): «غير ما يجب أن يكون عليه الشيء» «The way it's not supposed to be»[٣]. وهو عين ما انتهى إليه عامة الثيوديسيين المسلمين من قبل، وقد سبقهم إلى ذلك طائفة من الإلٰهيين، وعلى رأسهم (أوغسطين). والحجّة في هذا الباب هي أنّ الشرّ واقعيًّا ليس إلّا عارض فساد في شيء من أشياء الوجود التي هي في أصل وجودها سليمة من العيب، كالجرح في اليد، والصدأ في الحديد، فلولا اليد، وأصل سلامتها، ما كان الجرح، وما عرفنا أنّه انتقال عن أصل السلامة، ولولا مادة الحديد وأصل براءتها ممّا يخرّبها، ما كان الصدأ، وما علمنا أنّ الصدأ فساد في هذا المعدن، فالجرح كشرّ لا يقوم بنفسه وإنّما يحتاج إلى يد، ولم نعرف نحن أنه أذى يصيب اليد حتى علمنا قبل ذلك أنّ الأصل في اليد المعافاة والسلامة منه، وكذلك أمر الحديد وكلّ شرّ في عالمنا.

إنّ الشرّ ـ من ناحية التقسيم العقلي النظري ـ لا يمكن أن يكون إلّا:

١ ـ شرًّا محضًا حقيقيًّا من كلّ وجه.

٢ ـ شرًّا نسبيًّا إضافيًّا من وجه دون وجه.

---

(١) John Gordon Stackhouse, *Can God be trusted?: faith and the challenge of evil* (New York: Oxford University Press, 1998), 30.

(٢) Ibid., 50.

(٣) Cornelius Plantinga Jr., *Not the Way It's Supposed to Be: A Breviary of Sin* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995).

الشرّ الذي هو حقيقة ذاتيّة، لا يعتوره خير من أي وجه، لا وجود له في الدنيا. فليس في وجودنا ما يمكن أن يُقال: إنّه شر خالص، فليس هناك شر في الدنيا إلّا وهو خير من وجه أو أوجه أخرى. فالمرض مثلًا، مؤذ للجسد من جهة، ومختَبَرٌ للصبر وشاحذ للهمة وربما حتى مقو للمناعة من جهة أخرى... وهكذا الأمور المكروهة عادة، لا يخلو منها نفع للإنسان[1].

ثمّ إنّ الشرّ إمّا أن يكون (١) عدميًّا أو (٢) وجوديًّا.

١ ـ شرور عدميّة:

أ ـ إما أن تكون عدمًا لأمور ضرورية للشيء:

ـ في وجوده: كالإحساس والحركة والنفس للحيوان.

ـ أو ضرورية له في دوام وجوده وبقائه: كقوة الاغتذاء والنمو للحيوان المغتذي النامي.

ـ أو ضرورية له في كماله: كصحته وسمعه وبصره وقوته.

ب ـ وإما أن تكون غير ضرورية له في وجوده ولا بقائه ولا كماله وإن كان وجودها خيرًا من عدمها: مثل تحصيل المعارف العلميّة الدقيقة ممّا يكون العلم بها خيرًا من الجهل بها.

٢ ـ شرور وجوديّة:

فهي:

أ ـ وجود كل ما يضاد الحياة والبقاء والكمال، كالأمراض وأسبابها والآلام وأسبابها.

ب ـ والموانع الوجودية التي تمنع حصول الخير ووصوله إلى المحل القابل له المستعد لحصوله، كالمواد الرديئة المانعة من وصول الغذاء إلى أعضاء البدن وانتفاعها به، وكالعقائد الباطلة، والإرادات الفاسدة المانعة

---

(١) انظر: ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص٣٦٣.

لحصول أضدادها للقلب[١].

وقد خلص الإمام (ابن القيم) من التقسيم السابق إلى أنّ «الشر لم يترتب إلا على عَدَم. وإلا فالموجود من حيث وجوده لا يكون شرًّا ولا سببًا للشر. فالأمور الوجودية **ليست شرورًا بالذات بل بالعرض** من حيث إنها تتضمن عدم أمور ضرورية أو نافعة»[٢]. أو بعبارة أخرى: «الشرّ نسبي إضافيّ وهو وضع هذا التأثير في غير موضعه **والعدول به عن المحل اللائق إلى غيره**. وهذا بالنسبة إلى الفاعل، وأمّا بالنسبة إلى المفعول فهو شر إضافيّ أيضًا، وهو ما حصل له من التألّم وفاتَه من الحياة، وقد يكون ذلك خيرًا له من جهة أخرى، وخير لغيره. وكذلك الوطء، فإنّ قوّة الفاعل وقبول المحل كمال، ولكنّ الشر في العدول به عن المحل الذي يليق به إلى محلّ لا يحسن ولا يليق. وهكذا حركة اللسان وحركات الجوارح كلها جارية على هذا المجرى. **فظهر أنّ دخول الشر في الأمور الوجودية إنما هو بالنسبة والإضافة لا أنّها من حيث وجودها وذواتها شر**»[٣].

لا يعني ما سبق بحال القول: إنّ الشر مجرّد وهم، أو إنه أمر لا حقيقة له، فتلك دعوى سبق بيان فسادها، وإنما قصدنا هو أنّ الشر «مجرّد نِتاج أنطولوجي عَرضي لخلق كائنات محدودة» «mere ontological by products of creating finite beings»[٤]، فوجوده تابع لوجود كون غير متصف بالكمال، وليس هو أصلٌ لذاته، ومحدوديته في منعه الشيء من بلوغ مرتبة الكمال أو الاستواء والصلاح.

أنواع الموجودات:

لا سبيل لمعرفة موقع الشرّ من الوجود الكوني عامة، والبشري خاصة،

---

(١) المصدر السابق، ص٣٦٤

(٢) المصدر السابق

(٣) المصدر السابق، ص٣٦٥

(٤) Adam Swenson, Privation theories of pain, *Int J Philos Relig* (2009) 66:139.

دون أن ندرك حقيقة وجوده في ذاته بمعرفة جوهر تَمثُّله في واقعنا. ولذلك نقول: إنّ الوجود من ناحية الاحتمال العقلي، لا يخرج عن أربع حالات، فهو إمّا أن يكون:

١ ـ خيرًا من كل وجه.

٢ ـ شرًّا من كل وجه.

٣ ـ خيرًا من وجه شرًّا من وجه.

وهو على ثلاثة أقسام:

أ ـ قسمٌ خيره راجح على شرّه.

ب ـ قسمٌ شرّه راجح على خيره.

ج ـ قسمٌ مستو خيره وشرّه.

٤ ـ وإمّا أن لا يكون فيه خير ولا شر.

القسم الأوّل: وهو الخير المحض من كل وجه الذي لا شر فيه؛ هو الله سبحانه، فقط. ولا يوجد من بقيّة الأقسام في وجودنا إلّا ما كانت المصلحة والحكمة والخير في إيجاده أكثر من المفسدة؛ أي: ما كان «خيره راجحًا على شرّه». وأمّا الشر المحض الذي لا خير فيه فذاك ليس له حقيقة بل هو العدم المحض.

وخلاصة الكلام في هذا الباب هو قول (ابن القيم): «فسنّته سبحانه في خلقه وأمره فعل الخير الخالص والراجح، والأمر بالخير الخالص والراجح. فإذا تناقضت أسباب الخير والشر، والجمع بين النقيضين محال، قدّم أسباب الخير الراجحة على المرجوحة، ولم يكن تفويت المرجوحة شرًّا، ودفع أسباب الشر الراجحة بالأسباب المرجوحة، ولم يكن حصول المرجوحة شرًّا بالنسبة إلى ما اندفع بها من الشر الراجح. وكذلك سنته في شرعه وأمره. فهو يقدم الخير الراجح وإن كان في ضمنه شر مرجوح. ويعطل الشر الراجح وإن فات بتعطيله خير مرجوح. هذه سنته فيما يحدثه ويبدعه في سماواته وأرضه، وما يأمر به وينهى عنه، وكذلك سُنَّته في الآخرة. وهو سبحانه قد أحسن كل

شيء خلقه. وقد أتقن كل ما صنع. وهذا أمر يعلمه العالمون بالله جملة، ويتفاوتون في العلم بتفاصيله.

وإذا عرف ذلك فالآلام والمشاق إما إحسان ورحمة، وإما عدل وحكمة، وإما إصلاح وتهيئة لخير يحصل بعدها، وإما لدفع ألم هو أصعب منها، وإما لتولدها عن لذات ونعم يولدها عنها أمر لازم لتلك اللذات، وإما أن يكون من لوازم العدل أو لوازم الفضل والإحسان فيكون من لوازم الخير التي إن عطلت ملزوماتها فات بتعطيلها خير أعظم من مفسدة تلك الآلام»[1].

وقد تناولت الفيلسوفة (جين ماري ترو) (Jane Mary Trau) تقويم حقيقة الشّر من زاوية غلبت قيمته الجوهرية (intrinsic value) على قيمته الذرائعية (instrumental value) وعكس ذلك، للحكم على الشرّ الذي لا يليق بالحكمة الإلٰهية أن يوجد، مفصحة أنّ الحكم على أمر ما يبدو شرًّا، لا بدّ أن يعود إلى غلبة الشرّ أو الخير في وجهيه الجوهري والذرائعي، فإذا غلب جوهره على ما يصلح أن يكون له ذريعة كان هذا الأمر شرًّا لا يليق بكمال الحكمة الإلٰهية، وإذا غلبت القيمة الذرائعيةُ القيمة الجوهريّةَ كان الشيء من أفعال الحكمة التي لا تتعارض مع علم الله وقدرته ورحمته[2]. وقولها في حقيقته ينتهي إلى قول (ابن القيم)؛ إذ إنّ النظر في الحكمة وراء ما تتأذى منه النفس عادة يكشف عن مصالح ومنافع ضرورية، فوجود هذا الأذى ذريعة لخير أعظم منه أو دفع شرّ أشدّ منه. إنّنا إذن أمام شر مغمور في الخير، وشرٍّ مرصود للخير.

الشر في المخلوقات لا في فعل الخالق:

هل يصحّ أن يقال: إنّ الله ـ سبحانه ـ يفعل الشر، وأنّه لذلك «شرير» ـ عياذًا بالله ـ!؟

---

(١) المصدر السابق، ص٤٨٨.

(٢) Jane Mary Trau, "The Positive Value of Evil", in *International Journal for Philosophy of Religion,* Vol. 24, No. 1/2 (Jul. - Sep., 1988), p.22.

قد تقدّم معنا أنّ الشرّ ليس ذاتًا موضوعيّة وإنّما هو صفة انتزاعيّة، ولذلك لا تصحّ نسبة الشر إلى الله سبحانه وإنّما هو صفة من صفات مخلوقاته.

قد يُعترض علينا بأنّ قولنا هذا سفسطة، ولعب بالكلمات، إذ إنّ هذا الشر نتاج عن مخلوقات الله، وبذلك فهو يعود إلى الله خالق هذه المخلوقات!

والجواب هو أنّ هناك فرقًا بين فعل الله الخالق مباشرة وفعل مخلوق الخالق؛ فإنّ الله لا يريد لعباده إلّا الخير لكنّه...

١ ـ يخلق [أي: الله] خلقًا أصحاب إرادة (أناسيّ) يختارون غير ما رضيه [أي أحبّه] الله لهم، فالشر هنا سببه إرادة الإنسان، والله سبحانه خلق إمكانية وجود الشرّ لا الشرّ ذاته. قال (ابن القيم): «والعبد إذا فعل القبيح المنهيّ عنه، كان قد فعل الشر والسوء، والرب سبحانه هو الذي جعله فاعلًا لذلك. وهذا الجعل منه عدل وحكمة وصواب؛ فجَعْلُه فاعلًا خيرٌ، والمفعول شر قبيح. فهو سبحانه بهذا الجعل قد وضع الشيء موضعه لما له في ذلك من الحكمة البالغة التي يحمد عليها. فهو خير وحكمة ومصلحة وإن كان وقوعه من العبد عيبًا ونقصًا وشرًّا. وهذا أمر معقول في الشاهد، فإنّ الصانع الخبير إذا أخذ الخشبة العوجاء والحجر المكسور واللبنة الناقصة فوضع ذلك في موضع يليق به ويناسبه كان ذلك منه عدلًا وصوابًا يمدح به. وإن كان في المحل عوج ونقص وعيب يذم به المحل. ومن وضع الخبائث في موضعها ومحلها اللائق بها، كان ذلك حكمة وعدلًا وصوابًا، وإنما السّفه والظلم أن يضعها في غير موضعها»[(١)].

وقال (ابن تيمية): «الكذب والظلم ونحو ذلك من القبائح يتصف بها من كانت فعلًا له، كما يفعلها العبد، وتقوم به، ولا يتصف بها من كانت مخلوقة له إذا كان قد جعلها صفة لغيره، كما أنه سبحانه لا يتصف بما خلقه في غيره من الطعوم والألوان والروائح والأشكال والمقادير والحركات وغير ذلك، فإذا

---

(١) ابن القيم، شفاء العليل، ص٣٦١.

كان قد خلق لون الإنسان لم يكن هو المتلون به، وإذا خلق رائحة منتنة أو طعمًا مرًّا أو صورة قبيحة ونحو ذلك مما هو مكروه مذموم مستقبح، لم يكن هو متصفًا بهذه المخلوقات القبيحة المذمومة المكروهة والأفعال القبيحة. ومعنى قبحها: كونها ضارة لفاعلها، وسببًا لذمه وعقابه، وجالبة لألمه وعذابه، وهذا أمر يعود على الفاعل الذي قامت به، لا على الخالق الذي خلقها فعلًا لغيره»[١].

٢ ـ يخلق الله خلقًا غير عاقل يفعل الشر، لكنّه شر من وجه لا من كل الأوجه؛ فالزلازل والبراكين مثلًا هي نتاج لقوانين فيزيائية بثّها الله في الأرض، وهي ليست شرًّا في ذاتها، أولًا: لأنّ الزلازل والبراكين قد تقع في منطقة ليس فيها إنسان ولا حيوان، فلا يتضرر منها أحد، وثانيًا: لأنّ هذه الزلازل والبراكين من أسباب تهيئة الأرض للعيش، فهي تنفّس عن الطاقة المخزونة في باطن الأرض، وتخرج الكثير من الثروات المعدنية إلى سطح الأرض ليستفيد منها الإنسان، وغير ذلك مما نعلم ومما لا نعلم. فالآثار السلبيّة لهذه الظواهر الكونيّة هي نتاج لهذا المخلوق في ظروف معيّنة غير دائمة، فالشر وجه لها وليس فعلًا لله، وإن كان الله سبحانه يريد من بعض هذه الظواهر ما يكرهه بعض خلقه لحكمة تربو على الشر الناتج عنها.

ففعل الله سبحانه لا يراد منه ـ في مآله ـ إلّا الخير، ولذلك «فما أراد أن يخلقه أو يفعله، كان أن يخلقه ويفعله خيرًا من أن لا يخلقه ولا يفعله، وبالعكس. وما كان عدمه خيرًا من وجوده، فوجوده شر، وهو لا يفعله بل هو منزّه عنه»[٢].

ويوضّح (ابن القيم) ما يريده الله سبحانه في الكون، بجلاء محكم العبارة، مستضيئًا بمحكم الوحي: «يمتنع إطلاق إرادة الشر عليه وفعله نفيًا وإثباتًا لما في إطلاق لفظ الإرادة والفعل من إبهام المعنى الباطل ونفي المعنى

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٢٣/٥.

(٢) ابن القيم، شفاء العليل، ص٣٦٢.

الصحيح، فإنّ الإرادة تطلق بمعنى المشيئة وبمعنى المحبة والرضا. فالأوّل كقوله: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ وقوله: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ﴾ وقوله: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً﴾، والثاني كقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾. فالإرادة بالمعنى الأول تستلزم وقوع المراد ولا تستلزم محبّته والرضا به. وبالمعنى الثاني لا تستلزم وقوع المراد وتستلزم محبّته. فإنّها لا تنقسم، بل كلّ ما أراده من أفعاله فهو محبوب مرضي له. **ففرق بين إرادة أفعاله وإرادة مفعولاته فإن أفعاله خير كلها وعدل ومصلحة وحكمة لا شر فيها بوجه من الوجوه وأما مفعولاته فهي مورد الانقسام**. وهذا إنّما يتحقق على قول أهل السُّنَّة إنّ الفعل غير المفعول والخلق غير المخلوق، كما هو الموافق للعقول والفطر واللغة ودلالة القرآن والحديث وإجماع أهل السُّنَّة، كما حكاه البغوي في شرح السُّنَّة عنهم. وعلى هذا فهاهنا إرادتان ومرادان: إرادة أن يفعل، ومرادها فعله القائم به، وإرادة أن يفعل عبده، ومرادها مفعوله المنفصل عنه، وليسا بمتلازمين. فقد يريد من عبده أن يفعل ولا يريد من نفسه إعانته على الفعل وتوفيقه له وصرف موانعه عنه. كما أراد من إبليس أن يسجد لآدم ولم يرد من نفسه أن يعينه على السجود ويوفقه له ويثبّت قلبه عليه ويصرفه إليه. ولو أراد ذلك منه لسجد له لا محالة، وقوله: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾، **إخباره عن إرادته لفعله لا لأفعال عبيده**. وهذا الفعل والإرادة لا ينقسم إلى خير وشر كما تقدم. وعلى هذا فإذا قيل: هو مريد للشر أوهم أنه محبّ له راض به. وإذا قيل: إنّه لم يرده أوهم أنه لم يخلقه ولا كوّنه. وكلاهما باطل. ولذلك إذا قيل: إنّ الشرّ فعله أو إنّه يفعل الشرّ أوهم أنّ الشر فعله القائم به، وهذا محال. وإذا قيل: لم يفعله أو ليس بفعل له أوهم أنه لم يخلقه ولم يكوّنه، وهذا محال. فانظر ما في إطلاق هذه الألفاظ في النفي والإثبات من الحق والباطل الذي يتبين بالاستفصال والتفصيل.

وإنّ الصواب في هذا الباب ما دلّ عليه القرآن والسُّنَّة من أن الشرّ لا يضاف إلى الرب تعالى لا وصفًا ولا فعلًا، ولا يتسمّى باسمه بوجه من

الوجوه. وإنّما **يدخل في مفعولاته بطريق العموم** كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۝١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾ [الفلق: ١، ٢]. فـ(ما) هاهنا موصولة أو مصدريّة. والمصدر بمعنى المفعول؛ أي: من شرّ الذي خلقه، أو من شرّ مخلوقه، وقد يحذف فاعله كقوله حكاية عن مؤمني الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠﴾. وقد يُسند إلى محلّه القائم به كقول إبراهيم الخليل: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ۝٧٨ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ۝٨٠﴾ [الشعراء: ٧٨ ـ ٨٠]. وقول الخضر: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩]. وقال في بلوغ الغلامين: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢]. وقد جمع الأنواع الثلاثة في الفاتحة في قوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝٧﴾ [الفاتحة: ٦، ٧]. والله تعالى إنّما نسب إلى نفسه الخير دون الشر، فقال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ ۖ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٢٦﴾»[1].

وماذا عن خلق إبليس؟

قد يتساءل القارئ: «وماذا عن خلق إبليسَ؟! أليس هو عنوان الشرّ المحض، فهل في خلقه خير؟! إنّه طريق الناس إلى جهنّم ورائدهم إلى الكفر بكلّ نعمة، والعصيان لكلّ أمر!

الجواب على هذا الإشكال من وجهين:

أوّلهما: هو أنّ النظر في قصة إبليس كما جاء بها خبر الوحي مخبر أنّ الله سبحانه لم يخلق إبليس ليضلّ الناس، وإنّما خُلق إبليس كما خلق البشر للعبادة، غير أنّ إبليس اختار أن يتكبّر على أمر الله بالسجود (لآدم)، ورضي لنفسه طريق الضلالة والإضلال.

---

(١) ابن القيم، شفاء العليل، ص٥٢٨ ـ ٥٣٠.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ ﴿١١﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ ﴿١٣﴾ قَالَ أَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤﴾ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ﴿١٥﴾ قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ﴿١٧﴾ قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٨﴾﴾ [الأعراف: ١١ ـ ١٨].

لقد اختار إبليس، وهو من الجن، أن ينحرف عمّا خلق له إلى غير ما خلق له، عاصيًا أمر الله ومتكبّرًا عن طلب السجود.

وثانيهما: أنّ في وجود إبليس، على ضلاله، حكمٌ جليلة يصعب استقصاؤها، وقد ذكر علماء الإسلام، كـ(ابن القيم)، طرفًا منها يدفع القول المتوهّم أنّ وجود إبليس شرّ محض لا خير معه، ومن ذلك[1]:

١ ـ أنّ وجود إبليس يكمل لرسل الله وأوليائه مراتب العبودية بمجاهدة عدو الله وحزبه، ومخالفته ومراغمته في الله، وإغاظته وإغاظة أوليائه، والاستعاذة به منه، والإلجاء إليه أن يعيذهم من شره وكيده، فيترتب لهم على ذلك من المصالح الدنيوية والأخروية ما لم يحصل بدونه، ومعلوم أن الموقوف على الشيء لا يحصل بدونه.

٢ ـ خوف الملائكة والمؤمنين من ذنبهم بعد ما شاهدوا من حال إبليس ما شاهدوه، وسقوطه من المرتبة التكريمية إلى المنزلة الإبليسية، يكون أقوى، وأتم.

٣ ـ جعل سبحانه إبليس عبرة لمن خالف أمره، وتكبّر عن طاعته، وأصرّ على معصيته، كما جعل ذنب أبي البشر عبرة لمن ارتكب نهيه، أو عصى أمره ثم تاب وندم ورجع إلى ربه. فابتلى أبوي الجن والإنس بالذنب، وجعل هذا

(١) ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل، ص٤٦٧ ـ ٤٦٩، مع اختصار، وتصرف يسير.

الأب عبرة لمن أصر وأقام على ذنبه، وهذا الأب عبرة لمن تاب ورجع إلى ربه.

٤ ـ حال إبليس محك امتحن الله به خلقه ليتبين به خبيثهم من طيبهم، كما جعل أنبياءه ورسله محكًّا لذلك التمييز، قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]، فأرسله الى المكلفين وفيهم الطيب والخبيث، فانضاف الطيب الى الطيب، والخبيث الى الخبيث. واقتضت حكمته البالغة أن خلطهم في دار الامتحان، فإذا صاروا إلى دار القرار، يميز بينهم. وجعل لهؤلاء دارًا على حدة ولهؤلاء دارًا على حدة، حكمة بالغة وقدرة قاهرة.

٥ ـ ليظهر الله كمال قدرته في خلق مثل جبريل والملائكة وإبليس والشياطين، وذلك من أعظم آيات قدرته ومشيئته وسلطانه فهو خالق الأضداد كالسماء والأرض، والضياء والظلام، والجنة والنار، والماء والنار، والحر والبرد، والطيب والخبيث.

٦ ـ خلقُ أحد الضدين من كمال حسن ضدّه، فإنّ الضدّ إنما يَظهر حسنه بضده، فلولا القبيح لم تُعرف فضيلة الجميل، ولولا الفقر لم يعرف قدر الغنى.

٧ ـ من أسمائه سبحانه الخافض الرافع المعز المذل الحكم العدل المنتقم. وهذه الأسماء تستدعي متعلقات يظهر فيها أحكامها، كأسماء الإحسان والرزق والرحمة ونحوها، ولا بد من ظهور متعلقات هذه وهذه.

٨ ـ الله سبحانه هو الملك التام الملك، ومن تمام ملكه عموم تصرفه وتنوعه بالثواب والعقاب والإكرام والإهانة والعدل والفضل والإعزاز والإذلال، فلا بد من وجود من يتعلق به أحد النوعين كما أوجد من يتعلق به النوع الآخر.

في التعارض بين وجود الله ووجود الشر

إننا نجعل لعالمنا مغزى بجرأة أسئلتنا وعمق أجوبتنا.

كارل ساجان

كنت نبّهت سابقًا أنّ أهم الإشكالات التي تواجه الباحث في «مشكلة الشرّ»، تحديدُ الأسئلة، وليس الفوز بالأجوبة الصحيحة؛ إذ إنّ «مشكلة الشرّ» وإن صِيغت في عنوان بسيط وكلمات قليلات، إلّا أنّها على الحقيقة شُعَبٌ متداخلة من الاعتراضات والاستشكالات التي لا أمل في فكّ لغزها وبيان الحق فيها قبل ترتيبها في صياغات فردية تضمن أن نفهم أوجه الاعتراض الإلحادي.

ويكاد يتّفق الخائضون في مشكلة الشر اليوم من ثيوديسيين وفلاسفة أنّ الموضوع الأكبر لمشكلة الشرّ هو ثبوت التعارض بين وجود إلٰه قدير، عليم، رحيم، ووجود الشرّ، غير أنّ هذا الإشكال الواحد، مجملٌ في صياغته، وحقيقته أنّه مجموع مشكلات متعلّقة بالشرّ ووجوده في عالم مخلوق من ربّ كامل، وهي:

١ ـ أ ـ المشكلة المنطقية للشر The logical problem: وهي المشكلة المتعلّقة بالتناقض المحض بين دعوى وجود إلٰه قدير، عليم، رحيم، ووجود الشرّ.

٢ ـ المشكلة البرهانية The evidential problem، وتسمى أيضًا بالمشكلة

الاحتمالية The probabilistic problem: تزعم هذه المشكلة أنه وإن لم يكن هناك تعارض صميمي بين وجود الله ووجود الشر، إلا أنّ المرء يميل إلى الاستبعاد الاحتمالي لوجود إلٰه قدير، عليم، رحيم، بسبب وجود الشرّ؛ سواء بسبب طبيعة الشر، أو لوجود قدر عظيم منه، أو لطبيعته المجانية التي لا خير من ورائها. وينقسم هذا الاعتراض بذلك إلى ثلاث مشاكل:

ب ـ مشكلة الشر الأخلاقي.

ج ـ مشكلة الشر الطبيعي.

د ـ مشكلة الشر المجاني.

ولنا مع كل إشكال حديث في تعريفه، وبيان مبلغه من الصواب.

ـ أ ـ
المشكلة المنطقيّة للشر

تمثّل المشكلة المنطقية للشر الشكل التقليدي لهذا الاعتراض الإلحادي، وقد شاعت قديمًا مع الفيلسوف اليوناني (إبيقور) (Epicurus)[1]، وهي تقرّر أنّ وجود الشر في العالم يتعارض مع وجود الإلٰه؛ إذ إنّ الكمال الإلٰهي يقتضي: (١) ألّا يكون هناك شر في العالم، (٢) وألّا يفعل الله الشر. وحول هذا الإشكال سنددن هنا!

ما هي المشكلة المنطقيّة للشر؟:

تتمثّل المشكلة المنطقيّة للشرّ في الزعم أنّ وجود الله العليم القدير الخيّر يتنافر مع وجود الشرّ في هذا العالم؛ أي: إنّ **وجود الله يقتضي عدم وجود الشرّ**؛ إذ الشرّ محض فساد لا خير فيه. وقد عرّف (ويليام رو) هذه المشكلة

---

(١) يجدر التنبيه أننا لا نملك النص الأصلي (لإبيقور) (وإنما اشتهرت مقولته في القرون الأخيرة بنقل (هيوم) لها في كتابه: «*Dialogues Concerning Natural Religion*»)، ولا نعرف أين أورد هذه العبارة، ولسنا حتى واثقين أنّها شبهة إلحادية قصد بها مضادة الإيمان؛ إذ قد يكون (إبيقور) قد أوردها كمسألة حَريّة بالنظر دون القول بها.

بقوله: «الشكل المنطقي لمشكلة الشر هو الرؤية التي تقول: إنّ وجود الشرّ في عالمنا منافر منطقيًّا لوجود الربّ الألوهي»[1]. وزاد على ذلك بقوله: إنّ تناقض وجود الشرّ ووجود الإلٰه الخيّر يلزم منه نفي أحدهما، ولما كانت معرفتنا بوجود الشرّ يقينيّة لا يمكن نفيها، وجب إذن القول بنفي وجود الله[2].

ليقوم الاعتراض الإلحادي المتعلّق بدعوى الاستحالة المنطقية لوجود الله والشرّ على رجليه، عليه أن يثبت هذا التعارض منطقيًّا. وللمؤمن بالله أن ينفي هذا التعارض بإثبات أنّ الشرّ ليس فسادًا محضًا وذلك **بإمكان** إثبات أنّه قد يُتوصّل بالشرّ إلى خير أعظم منه أو إلى دفع شرّ أشدّ منه[3].

بعبارة أوضح، يزعم الملحد أنّه:

١ ـ لا يستقيم منطقيًّا أن يسمح الإلٰه الكامل في علمه وقدرته وخيريّته للشرّ أن يوجد.

٢ ـ الشرّ موجود.

٣ ـ = إذن الله غير موجود.

يبدو هذا التسلسل في الاستدلال لأوّل وهلة مرتبًا على طريقة سلسة؛ فالتسليم بالمقدمتين السابقتين يلزم منه التسليم بالنتيجة، لكنّ الأمر عند النظر يكشف أنّ هذه المعادلة غير بدهية؛ إذ هي لا تُظهر وجه التناقض بين وجود الإلٰه الخيّر ووجود الشر، وهو ما أقرّ به أهم فيلسوف ملحد في القرون الأخيرة كتب في المشكلة المنطقية للشر، وهو الأسترالي (ج. ماكي)، ولذلك كتب: «. . . مع ذلك فالتناقض لا يظهر بصورة مباشرة، فإننا نحتاج حتى يظهر إلى بعض المقدمات المنطقية، أو ربما بعض القواعد شبه المنطقية تربط ألفاظ «الخير» و«الشر» و«كامل القدرة». هذه المبادئ الإضافية هي أنّ الخير يقابل الشرّ إلى درجة أنّ الشيء الخيّر يقوم دائمًا بإزالة الشرّ كلّما أمكنه ذلك،

---

(١) William Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction* (Encino, Calif.: Dickenson, 1978), p113.

(٢) Ibid.

(٣) Jane Mary Trau, "The Positive Value of Evil", p.21.

وأنه لا توجد حدود لما يمكن لكامل القدرة أن يقوم به. يتبع ما سبق القول: إنّ كامل القدرة الخيّر عليه أن يزيل الشرّ كليّة، وأنّ فرضيتَيّ وجود كامل القدرة الخيّر ووجود الشرّ متناقضتان»[1].

أضاف ماكي بذلك مقدمتين اثنتين إلى المقدمتين الأوليين:

١ ـ لا يستقيم منطقيًّا أن يسمح الإلٰه الكامل في علمه وقدرته وخيريّته للشرّ أن يوجد.

٢ ـ الشرّ موجود.

٣ ـ الكائن الخيّر يتخلّص دائمًّا من الشرّ ما أمكنه ذلك.

٤ ـ لا حدود لما يملك الكائن مطلق القدرة أن يفعله.

٥ ـ = إذن الله غير موجود.

انطلاقًا من هذا الاستدلال، يرى (ج. ماكي) أنّ الإلٰه الخيّر مطلق القدرة، إن وُجد، فعليه ألا يسمح للشرّ بالوجود، ولذلك فوجود الشرّ يلزم منه منطقيًّا أن هذا الإلٰه غير موجود.

حتّى يصحّ أيّ استدلال **منطقيّ** لإثبات تعارض وجود الله ووجود الشرّ لا يكفي أن تكون المقدمات المنطقية ممكنة أو صحيحة، بل لا بدّ أن تكون **ضرورية** (necessary)؛ أي: إنّه يمتنع على العقل افتراض صحّة غيرها؛ إذ يترتب على ذلك تناقض عقلي، وهو ما أقرّ به (ويليام رو) بقوله: «حتى يعمل هذا الإجراء، لا يكفي أن يكون ما نضيفه من تقرير صحيحًا (just true) وإنما يجب أن يكون صحيحًا ضرورة (necessarily true)... رغم أنه بإمكاننا أن ننجح في استنباط تناقضات ظاهرة للتقريرات، إذا كانت التقريرات المعتمدة لاستنباط التناقض الصريح صحيحة، دون أن تكون صحيحة ضرورة، إلّا أننا لن ننجح بذلك في إظهار أنّ التقريرين الأصليين متعارضان **منطقيًّا**»[2].

ويرى في المقابل الفيلسوف (ستيفن دافز) (Stephen Davis) أنه يكفي

(١) J. Mackie, "Evil and Omnipotence," p. 201.

(٢) Rowe, *Philosophy of Religion*, p. 114.

للمؤمن بالله لينقض دعوى التناقض المنطقي بين وجود الله ووجود الشر أن «يشير إلى **إمكانية** (وهذا كلّ ما يُحتاج إليه، مجرّد الإمكانية) أن تكون لله حجة أخلاقية جيدة للسماح بوجود الشر»[١].

الصورة الاستدلالية لمشكلة الشرّ المنطقيّة كما عرضها (ماكي) هي الأقوى ضمن صياغات هذه الشبهة، ولذلك أخذت حيزًا كبيرًا من اهتمام الثيوديسيين. وبإمكان المؤمن بالله أن يردّ عليها من خلال التعرّض لفساد المقدمتين المنطقيتين الثالثة والرابعة، لبيان أنّ الترتيب المنطقي هنا لا يستقيم شكلًا.

هل على الإلٰه الخيّر أن يمنع وجود الشرّ؟:

تقرّر المقدّمة الثالثة أنّ على الإلٰه الخيّر أن يتخلّص من الشرّ ما أمكنه ذلك لأنّ طبيعته الخيّرة تتعارض بصورة تامة مع الشرّ.

لا تحمل هذه الدعوى دليل صحّتها، فهي مجرّد قفزة لامنطقيّة من دعوى تعارض الخير والشرّ إلى غيرها دون تمهيد. ولنقض هذا التصوّر بإمكاننا أن نثبت إمكانية أن تكون لله حِكَم بالغة في وجود الشرّ في خلقه تزيد قدرًا على وجود الشرّ ذاته.

سنتحدث بالتفصيل لاحقًا عن الحِكم الربّانية من وجود الشرّ الأخلاقي الذي يقع بأيدي الناس والشرّ الطبيعي الذي لا يد للناس فيه، ولكننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ الحكم المنطقيّة أو الممكنة من وجود الشرّ والتي تزيد في قيمتها على وجود الشرّ كثيرة، ومنها: اختبار الناس في هذه الأرض في حياةٍ سبب وجودها امتحان إيمانهم أمام الفتن، نعمًا ومحنًا، ومنها: حرية الإرادة، فإنّ منح الناس حريّة للاختيار في الفعل يلزم منه أن يختار ناسٌ الخير ويختار غيرهم الشر، ومنها: أنّ الشرّ سبب لتنمية الذات وتطويرها وتهذيبها بمصارعة أسباب السقوط... كلّ هذه الحكم ممكنة ومجرّد إمكانها ـ حتى لو كانت غير

(١) Stephen T. Davis, "Rejoinder," in *Encountering Evil*, ed. Stephen T. Davis, Louisville: Westminster John Knox Press, (2001), p. 102.

راجحة ـ كافٍ لإفساد المقدمة الثالثة؛ إذ ليس علينا هنا إلا أن نثبت بطلان الاستحالة المنطقية لوجود الشرّ في عالم خلقه إلٰه خيّر، لا مجرّد فسادها.

أهمّ انتقاد وُجه إلى الإمكانية المنطقية لأن يسمح الله للشرّ بالوجود، كان بقلم (أنتوني فلو) لما كان ملحدًا، فقد كتب ردًّا على الفيلسوف (بلنتنجا) ـ أشهر من انتصر لحرية الإرادة كردّ على المشكلة المنطقية للشرّ ـ قائلًا: إنّه بإمكان الإلٰه أن يخلق عالمًا يكون فيه الإنسان حرًّا دون أن يلزم من حريّة الإرادة أن تقود إلى اختيار الشرّ ولو في بعض الأحيان[(١)].

اعتراض (فلو) قاصر من أوجه عن إصابة هدفه، ومن ذلك:

• قصارى ما يمكن أن يبلغه اعتراض (فلو) ـ إن صحّ ـ هو أن يكون صحيحًا، لا صحيحًا **ضرورة**، وبذلك يفشل في إثبات التناقض **المنطقي** المطلوب لنجاح حجّة الشرّ المنطقيّة، فهو لم يثبت التعارض المنطقي بين وجود الله ووجود الشرّ، وإنما أثبت فقط ـ إن أصاب ـ أنّ حريّة الإنسان من الممكن أن تكون توافقية (compatibilistic)؛ أي: إنّها لا تتعارض مع الحتمية (determinism) على خلاف مذهب التحررية (libertarianism) الذي يرى حريّة الإرادة دون قيد. والنتيجة هي أنّ اعتراض (فلو) لا يصبّ في إثبات منطقية تعارض وجود إلٰه ووجود الشرّ.

• التصوّر الإسلامي لوجود الشرّ في عالم الناس ليس مجانيًّا، وإنّما وهب الله الناس حريّة للإرادة لأنّه سبحانه يريد أن يختبرهم على هذه الأرض، وبالتالي يغدو افتراض إمكانية أن يخلق الله الناس بإرادة حرّة مع سوقهم كلّ مرة إلى الاختيار الصحيح بلا معنى؛ لأنّ الله أراد لهم أن يصيبوا ويخطئوا تبعًا لنيّاتهم وصلاح قلوبهم وجوارحهم. وقد فشل (بلنتنجا) في سوق هذا الردّ في جوابه على (فلو) وغيره لأنّ النصرانيّة لا توفّر له هذا التصوّر العقدي.

• أسباب سماح الله بوجود الشرّ كثيرة، وما حريّة الإرادة إلا علة من

---

(١) Antony Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom," in *New Essays in Philosophical Theology,* eds. Antony Flew and A. C. MacIntyre (London: SCM Press, 1955), pp.150-153.

العلل الكثيرة، ولذلك فاعتراض (فلو) قاصر عن أن يبطلها جميعًا بمجرّد النجاح في إبطال سبب واحد منها.

ومن المفيد هنا أن نضيف أنّ (فلو) قد أشار بعد رجوعه عن إلحاده إلى أنّ المؤمن بالخالق من الممكن أن يتجاوز مشكلة الشر من خلال الإيمان بإله (أرسطو) المتنائي عن العالم بعد أن برَأه، فهو بذلك لا يشغل نفسه بإقامة عالم يعكس معاني العدل والرحمة، أو من خلال تقرير أنّ حريّة الإرادة الموهوبة للإنسان سبب لوجود الشرّ، إذا كان المؤمن يرى أنّ الله قد كشف عن نفسه لخلقه من خلال الوحي[١]. وهو ما يعني تراجعه عن دعواه الإلحادية الأولى.

كمال القدرة والقدرة على المستحيل:

ما معنى أن يكون الإلٰه كاملَ القدرة (omnipotent)؟ هل يعني ذلك أنّه:

- قادر على فعل كلّ شيء ولو كان محالًا من الناحية المنطقية؟

أم

- قادر على فعل كلّ شيء ممكن منطقيًّا؟

يقرّر علماء العقيدة من المسلمين، ومعهم النصارى[٢] واليهود، أنّه لا يصحّ أن يُقال إنّ الله قادر على فعل «المستحيل منطقيًّا»؛ لأنّ هذا المحال عدم، **والقدرة لا تتعلّق بالعدم**؛ إذ إنّ هذه المحالات المطلوبة من الربّ، ليست في حقيقتها أشياء ممكنة الوجود أو حتّى التصوّر، فهي على الصواب مجرّد مخادعات لفظيّة لا يمكن أن يكون لها وجود في غير عالم اللغة الشكلي.

ومن الأغلوطات الكلاسيكية التي يسوقها الملاحدة: هل يقدر الله أن يصنع صخرة يعجز عن حملها؟ وهل يقدر الله أن يخلق إلهًا مثله؟ وهل

(١) Antony Flew, *There is a God,* p.156.

(٢) لم يخالف في ذلك إلّا قلة هامشية مثل ديكارت ومارتن لوثر.

يقدر الله أن يرسم مربعًا مستديرًا؟ وهل يقدر أن يوجد متزوجًا أعزب؟

كلّ هذه الأمثلة «لا يمكن» لله أن يفعلها لأنها ليست أشياء واقعية على الحقيقة؛ فالصخرة مهما بلغ حجمها متناهية، وقدرة الله غير متناهية، والإله ليس مخلوقًا بالضرورة، فلا يصحّ منطقيًّا افتراض إلٰه مخلوق، والمربع ليس دائرة بالضرورة، فلا يصحّ افتراض اجتماعهما، والمتزوّج لا يكون البتة أعزب لأنّ العزوبة مقابل الزواج.

ما يقرّره المؤلّهة هنا هو أنّ **قدرة الله غير محدودة بحدّ منطقي**؛ فالله ـ سبحانه ـ قادر على كلّ شيء، ولا يدخل المحال أو التناقض المنطقي في حدّ «الشيء»؛ فهو ليس بشيء وإنّما هو دال بلا مدلول!.

وإذا رجعنا إلى مسألتنا أمكننا القول: إنّ سماح الله للشرّ أن يوجد في ملكه لا يلزم منه الطعن في قدرته؛ لأنّ منعه الشرّ غير ممكن منطقيًّا؛ إذ يلزم من القول بوجوب زواله تناقض منطقي؛ فإنّ الله قد سمح للشرّ بالوجود لأسباب منها أنه وهب البشر حريّة الإرادة للاختيار بين فعل الخير والشرّ في امتحان إلهي لنيّاتهم وأفعالهم، ولا تتعلّق قدرة الإله، على كمالها، بإزالة هذا الشرّ لأنه من غير المنطقي أن يمتحن الله عباده بالخير والشرّ دون أن يكون هناك شرّ!

هل من الممكن أن يخرج الملحد من هذا الإلزام بالقول إنّ الله قادر على المتناقضات؟

انتبه الفلاسفة الملاحدة أنفسهم أنّ هذا الاختيار لا ينصرهم؛ إذ إنّ المشكلة المنطقيّة للشرّ قائمة على عدم إمكان الجمع بين متناقضين، وهما وجود الله ووجود الشرّ، فإن أقرّ فلاسفة الإلحاد بإمكان الجمع لأنّ قدرة الله تتعلّق بالمتناقضات، لم يعد لشبهة الشرّ المنطقيّة معنى ولا مبرّر لأنّ الجمع بين المتناقضات ممكن وليس محالًا! ولذلك فمن مصلحة الملاحدة أن يلتزموا القول إنّ قدرة الله لا تتعلق بالمحالات. وهو ما التزموه، والتزمناه!

أليس الله «محبة»؟!

يسيطر على الثيوديسيين النصارى هاجس الحفاظ على دعوى الكتاب

المقدس للكنيسة أنّ الله «محبّة» بإطلاق[1]، ولذلك يضطرون إلى تكلّفات عجيبة للجمع بين وجود الشر وأنّ الله «محبّة محضة»؛ إذ إنّ مقتضى هذه «المحبّة» اللامشروطة أن يخلو الوجود من كلّ أذى وفساد، وأن يتنعّم الإنسان بالدنيا مهما كان اعتقاده وفعله في الأرض.

لا يجد المسلم نفسه في مشاقة مع القول بأنّ الله «محبّة محضة» لأنّه لا يؤمن بهذا المعنى الذي لا يلتقي مع فهمه للعدل الإلٰهي والكمال الربوبي، وإنّما هو يؤمن أنّ الله سبحانه «ودود»، وهو ـ سبحانه ـ في ودّه لخلقه يختبرهم على الأمر البسيط ليمنحهم بفضله الخير العميم، وهو يبذل حبّه لمن تولّى عن الباطل وطرقه وأقبل على الحق وسبله، قال تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِۚ إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ ﴿٩٠﴾﴾ [هود: ٩٠]. وهو ـ سبحانه ـ يقدّم أسباب النجاة للغافلين إلا أن يعادوا الحق، وهو أعظم الحب؛ إذ الحب في أفضل معانيه طلب الخير للغير وإن لم يكن أهله، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]. وهو متحبب إلى عباده بالإحسان إليهم، يستقبل الوافد إليه خير استقبال، ويغفر للعائد إليه بلا إمهال، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾﴾ [البروج: ١٤]. إنّه يدّخر حبّه لأهل الصراط القويم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴿٩٦﴾﴾ [مريم: ٩٦]، وهذا هو الحب الذي يليق بالعظيم الذي يملك ولا يُملك، ويمنح ولا يُمنح، ويمنع ولا يُمنع.

سقوط المشكلة المنطقية للشر:

من الممكن القول بيقين جازم: إنّ دعوى لامنطقيّة الجمع بين وجود الله ووجود الشر في عالمنا قد تمّ تجاوزها في الغرب الذي يمسك فيه الإلحاد صولجان السلطان الفكري، وإنّها قد سقطت سقوطًا ذريعًا تحت مطارق دراسات الفيلسوف الأمريكي الشهير (بلنتنجا)[2]، ولذلك لا يَكاد يعثر على شبهة الشر بهذا المعنى في الكتابات الغربيّة إلّا في الكتابات الإلحاديّة الشعبيّة

(١) ١ يوحنا ٤/٨، ١٦.

(٢) William Hasker, "D. Z. Phillips' Problems with Evil and with God," p. 152.

التقليديّة بعد أن هجرها عامة الفلاسفة إثر هزيمتها أمام حجّة «الإرادة الحرّة» كمبرّر **منطقي** لوجود الشرّ في عالم خلقه إلٰه خيّر[١].

لم تختف ـ رغم ذلك ـ شبهة الشر من كتابات ملاحدة الفلاسفة في الغرب، وإنّما تقهقرت من دليل «عدم منطقية وجود الشر» إلى «عدم منطقية وجود الشر المجانيّ» (gratuitous evil) الذي سنتطرق إليه لاحقًا. يقول (ويليام هاسكر) (William Hasker): «القول: إنّ وجود الله لا يستقيم مع وجود الشر لم يعد بعد مستمسكًا بصورة كبيرة [عند الملاحدة]. جليّ أنّ مِن الشر ما هو شرط أساسي لوجود خير أكبر، وإذا كان الأمر كذلك، فربّما إذن كان السماح لهذا الشر بالوجود متّسقًا مع صفة الخير الإلٰهي (God's goodness). الشرور التي لا تخدم مثل هذا الهدف الحسن؛ أي: ما يعرف بالشرور المجانيّة، لا زال يُعتقد بصورة واسعة أنّها متعارضة مع مبدأ الألوهية وتوفّر أساسًا قويًّا للحجّة المعارضة للإيمان بإله»[٢]. وهو ما أكّده أيضًا (ويليام لين كريغ) بقوله: «أهمل جلّ الملاحدة اليوم المشكلة الداخلية في هجومهم على المسيحيّة. وزعموا في مقابل ذلك أنّ الشر الذي يبدو غير مبرّر ولا ضروري في العالم ـ والمسمّى عادة بالشر المجانيّ ـ يمثّل حجّة ضد وجود إلٰه»[٣]. لقد سقطت باعتراف (وليام رو) (William Rowe) نفسه، فقد كتب بعدما كان من نقاش بينه وبين الفلاسفة المؤلّهة: «توجد حجّة مقنعة إلى حدّ ما للرؤية القائلة إنّ وجود الشرّ متوافق منطقيًّا مع وجود الربّ الألوهي (theistic God)[٤][٥] وصرّح بعجز فلاسفة الإلحاد عن إقامة البرهان لدعواهم

(١) Chad Meister, *Introducing Philosophy of Religion* (London; New York: Routledge, 2009), p.134

(٢) William Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil," in *Faith and Philosophy,* Volume 9, Issue 1, January 1992, p.23.

(٣) William Lane Craig, *Hard Questions,* Real Answers, p.101.

(٤) يبدو أنّ رو يقصد «بالربّ الألوهي» الربّ الذي يتدخّل في العالم، مع اتصافه بالعلم والقدرة والرحمة، على خلاف ربّ الربوبيين (deists) المفارق للعالم والمتنائي عنه.

(٥) William Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" in *American Philosophical Quarterly,* October 1979. 16 (4): 335.

بقوله: «لم ينجح أيّ أحد في تقديم تقرير يُعلم أنه صادق بالضرورة وأنه إذا أُضيف إلى [منظومة عقائد الألوهية التقليدية] فسيمكّننا من استخلاص نتائج متناقضة صراحة. في ضوء ذلك، من المعقول أن نستنتج أنّ **الشكل المنطقي لمشكلة الشرّ ليس مشكلة ذات بال بالنسبة لمذهب الألوهية**. إنّ طرحه المركزي، والمتمثّل في أنّ [منظومة عقائد الألوهية التقليدية] متناقضة منطقيًّا، هو طرح **لم يتمكّن أحد من إقامة حجّة مقنعة عليه**»[1].

ما الدلالة الكبرى على سقوط «مشكلة الشر المنطقية» في السجال الإيماني ـ الإلحادي؟

الدلالة الأعظم لهذه الانتكاسة الالحادية ـ إذا نظرنا إلى مشكلة الشر كأعظم برهان إلحادي يحمل دلالات ناسفة للدعوى الإيمانية ـ هي سقوط الوجه الوحيد الدال **دلالة قاطعة** على نفي وجود الرب ـ الألوهي؛ إذ يقوم «الاعتراض المنطقي» على الجزم القاطع بتعذر الجمع بين الإلٰه القدير العليم الرحيم ووجود الشر، أمّا الأوجه الأخرى لاستشكالات الشر فلا تزعم النفي المطلق لوجود الذات العليّة، وإنما تكتفي بالقول إنه من **المستبعد جدًا** أن يوجد هذا الإله. وبين القول إنّ وجود الله محال؛ فلا جدال، والقول إنّ وجوده ينفيه الرجحان، نزول من مرتبة اليقين إلى الظن والتخمين.

ـ ب ـ
مشكلة الشر الأخلاقي

يحتجّ المعترض بوجود الشرّ على إنكار وجود الله، بقوله: أنتم تقررون أنّ الله لا يفعل الشرّ كما سبق أن بيّنتموه، لكنّه مع ذلك سمح بوجوده؛ إذ لا يكون شيء في ملكه رغمًا عنه! فكيف نوفّق بين علم الله وعدله وقدرته من جهة وسماحه للشرّ النابع من أفعال الناس بالوجود في العالم؟

---

(١) Rowe, *Philosophy of Religion,* p. 117.

التوفيق بين كمال الله سبحانه وسماحه للشرّ بالوجود يسير إذا بدأنا النظر بالقول إنّ الله لا يفعل شيئًا إلا بحكمة يحمد عليها وغاية هي أولى بالإرادة من غيرها، فلا تخرج أفعاله عن الحكمة والمصلحة والإحسان والرحمة والعدل والصواب، كما لا تخرج أقواله عن العدل والصدق[1].

قال نبيّ الله (هود) عليه السلام: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم ۚ مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ ۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾﴾ [هود: ٥٦] فوصفُ اللهِ بأنّه على صراط مستقيم دال أنّه لا يفعل الشر المحض المجرّد عن الحكمة، ولا يأتي العبث الذي لا يقود إلى غاية مستحسنة.

إذا علمنا ملازمة فعل الله للحكمة، فأين إذن يقع الشر الأخلاقي من المخطط الإلٰهي في الأرض؟

الشر نتيجة لمنحة الإرادة الحرة:

الشر الأخلاقي هو أفعال أو تروك السوء التي يأتيها الإنسان بإرادته الحرّة، كالكذب، والسرقة، والقتل.

قال تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِي عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾﴾ [الروم: ٤١]. قال (الطبري): «ظهرت المعاصي في برّ الأرض وبحرها بكسب أيدي الناس ما نهاهم الله عنه»[2]، فإنّ ما يتلبّس به الناس من شرور قبيحة ورذائل شنيعة يسمّيها الفلاسفة «بالشر الأخلاقي» «moral evil»، هي نتاج فعل الناس بمحض إرادتهم الفاسدة.

هذه الإرادة المنطلقة إلى «الشر» كما «الخير»، هي إرادة حرّة، ضمن حدود القدرة الإنسانيّة التي أنشأها الله سبحانه في البشر. فالشر هنا استخدام لعطيّة القدرة في غير موضعها وتوجيه للفعل البشري إلى أمر سلبي. وهذا الإنسان المتحرّك في الأرض بالفعل الحر، والذي يصيب ويخطئ في استخدام

---

(١) ابن القيم، شفاء العليل، ص٤٠٧ ـ ٤٠٨.

(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م، ٢٠/١٠٧.

حريّته، هو الإنسان الذي خلق لهذه الدنيا، ولولا حريّته لما كان إنسانًا دنيويًّا. وهذه الإرادة الحرّة هي التي تميّزه عن الجمادات غير المريدة والملائكة غير الحرّة لجبلها على الخير المحض.

يعتبر الفيلسوف الأمريكي (ألفن بلنتنجا) أهم من دافع ويدافع في الغرب عن حجّة «الإرادة الحرّة» «Free Will» في نقض دعوى لامنطقية الشر في عالم أنشأه إلٰه حكيم ورحيم. وهو يرى أنّ ملَكة حريّة الإرادة عند الإنسان مبرّر معقول لنفي عدم تساوق وجود الإلٰه الكامل مع وجود الشر؛ فإنّ الشر الأخلاقي هو نتيجة لممارسة الإنسان الفعل النابع من إرادته الحرّة. فالشر هنا ضريبة لازمة ومنطقيّة ومرضيّة لنعمة الإرادة الحرّة؛ وبذلك ينتقض الاعتراض على عدل الله أنّه يسمح للشر بالوجود. إنّه لا معنى عقلًا وواقعًا أن نتحدّث عن كائن حر يملك إرادة الاختيار ضمن الطبيعة البشريّة المحضة، ثم هو لا يفعل إلّا الخير[١].

يطلق (بلنتنجا) دعواه إلى مدى أبعد بالتأكيد على أنّ «حقيقة أنّ مخلوقات حرّة تزلّ أحيانًا، لا تحسب ضد وجود قدرة الله الكليّة ولا ضد خيريّته؛ لأنّه ليس بالإمكان أن يُمنع وقوع الشر الأخلاقي إلّا بمنع إمكانية الخير الأخلاقي»[٢]؛ أي: إنّنا أمام استحالة عقليّة محضة، ملخصها أنّه يمتنع عقلًا الجمع بين وجود إرادة حرّة تفعل ضمن حريّتها ـ كما هي في المفهوم الدنيوي البشري ـ، وعجز هذه الإرادة عن أن تفعل غير الشر. كما أنّ منع هذا الشر يعني إلغاء حريّة الإنسان، وتحوّله إلى كائن موجّه غير مريد، وهو ما يؤول إلى منع تسمية فعله الميكانيكي الصواب، خيرًا؛ لأنّه ليس فعلًا اختياريًّا.

يوسّع الفيلسوف (مايكل بترسون) (Michael Peterson) دلالات الحاجة إلى الفعل الحر، بقوله: إنّه كلّما كانت الاختيارات أمام الإنسان أوسع، وكانت إرادته قادرة على انتقاء أحدها، كلّما كان الإنسان أقدر على خير أكبر وشر أبلغ، وكلّما ضُيّق على الإنسان في إرادة الفعل عنده؛ كلّما تقلّصت قدرته

---

(١) Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).

(٢) Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974), p.167

على فعل كلّ من الخير والشر[1]. فالشرّ في أعظم صوره هو الوجه الآخر للخير في أعظم صوره، وكلاهما تعبير عن مِنْحَة حريّة الإرادة التي هي أبرز عنصر في كينونته.

بإمكاننا الآن أن نعيد صياغة المعادلة:

١ ـ خلق الله سبحانه كلّ أمر حسنٍ.

٢ ـ من الأشياء الحسنة التي خلقها الله، الإرادة الحرّة.

٣ ـ الإرادة الحرّة سبب لإمكانيّة وقوع الشرّ.

٤ ـ = إذن، المخلوق الذي خلقه الله خَيِّرًا من الممكن أن يفعل الشرّ[2].

إنّ هذه العطيّة الثمينة للإنسان لا بدّ أن تُوصَل بحقيقة الوجود الامتحاني للإنسان على الأرض لندرك أنّها ليست عطيّة مجانيّة، وأنّ ما ينتج عنها من أثر سلبي إنّما هو جزء جوهري في هذا الامتحان. يقول (هوبرت بوكس) (Hubert Box): «يبدو أنّ السماح بوجود الشرّ الأخلاقي، هو أمر قابل للتفسير عندما يُعترف أنّ حياة الإنسان، امتحانٌ. [...] بما أنّ الله قد جعل الإنسان ينال عاقبة فعله، فإنّ تلك النعمة ينبغي أن تمنح له كجزاء لجهده، فليس هناك إذن مفر من أن يكون للإنسان إمكانية اختيار الخطأ. **فقط عندما نكون معرّضين لإمكانية الهزيمة، نكون مستحقين لجزاء النصر**»[3].

هل يُلام الربّ على الشر الأخلاقي؟:

قد يعنّ للمعترض أن يرى في الشر الأخلاقي حجّة أخلاقية ضد الله سبحانه، بالقول: إنّ الإنسان هو نفسه صنعة الله، ولذلك فكلّ أفعاله لا بدّ أن تنسب إلى خالقه.

---

(١) Michael Peterson, "The Problem of Evil: The Case against God's Existence," in Michael L Peterson; *et al., Reason and Religious Belief: an introduction to the philosophy of religion* (New York: Oxford University Press, 1998), pp. 126-127.

(٢) Norman L Geisler, *If God, Why Evil?,* p.29.

(٣) Hubert S. Box, *The Problem of Evi*l (London: The Faith Press, 1934), p.56.

يردّ القرآن على هذه الشبهة بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝٥ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [التين: ٤ ـ ٦].

لقد خلق الله ـ سبحانه ـ البشر على أصل الاستقامة والمعرفة بحقيقة الخير والشر، ثم دفعهم بعدله إلى هذه الحياة ليعيشوا محنة اختبار العقل والقلب والجوارح، فالإنسان مخلوق على صورة تهيئه لإدراك الأمور «إدراكًا مستقيمًا مما يتأدّى من المحسوسات الصادقة؛ أي: الموافقة لحقائق الأشياء الثابتة في نفس الأمر، بسبب سلامة ما تؤديه الحواس السليمة، وما يتلقاه العقل السليم من ذلك ويتصرف فيه بالتحليل والتركيب المنتظمين، بحيث لو جانبتْه التلقينات الضالة والعوائد الذميمة والطبائع المنحرفة والتفكير الضار، أو لو تسلطت عليه تسلطًا ما فاستطاع دفاعها عنه بدلائل الحق والصواب، لجَرى في جميع شؤونه على الاستقامة، ولما صدرت منه إلا الأفعال الصالحة، ولكنه قد يتعثر في ذيول اغتراره ويُرخي العنان لهواه وشهوته، فترمي به في الضلالات، أو يتغلب عليه دعاة الضلال بعامل التخويف أو الإطماع فيتابعهم طوعًا أو كرهًا، ثم لا يلبث أن يستحكم فيه ما تقلده فيعتاده وينسى الصواب والرشد»[(١)].

إنّ صبغة الفطرة التي خُلق عليها الإنسان هي التي تمنعه من توجيه إرادته إلى الشر وأسبابه، وهي صنعة الله سبحانه، أمّا يد الفساد التي تنشب أظفارها في جمال الذات البشرية فتشوّه رقيق قسماتها، فهي غوائل خارجية لا تنجح في إفساد الإرادة إلا حين يخفت صوت الفطرة الربانية.

ـ ج ـ
مشكلة الشر المادي

تفرّ عامة الخطب الحماسية الإلحادية إلى الشر الطبيعي باعتباره أوضح المسالك لنفي وجود الخالق، فهي تزعم أنّ الآفات الطبيعية برهان غياب

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ٣٠/٤٢٥.

الرحمة والعدل في الكون. وتنقسم هذه الآفات إلى نوعين: آفات للإنسان فيها يد، وأخرى ليس له عليها سلطان.

١ ـ الآفات التي للإنسان فيها يد، مثل تلويث البيئة وإهلاك الحرث...

٢ ـ الآفات التي ليس فيها للإنسان يد، مثل الزلازل والبراكين والمجاعات...

سيقتصر حديثنا هنا عن الآفات الطبيعيّة التي ليس للإنسان فيها يد؛ فقد بحثنا الشرور التي تجري على يد الإنسان سابقاً.

يتشظّى موضوع الشرّ الطبيعي كشبهة إلحادية إلى مجموعة من الأسئلة التي يجب على المسلم أن يوفّر لها أجوبة، وهي:

- هل في الشرور الطبيعية مطعن في عدل الله؟
- هل في الكوارث الطبيعية خير يوازيها أو يربو عليها؟
- هل في القرآن ما يدلّ على هذا الخير؟
- ما هو موقع النوازل الطبيعية من التصوّر الإسلامي لعلاقة الإنسان بربّه، ومعرفته به، ومعنى الحياة والغاية منها؟

تتداخل الأسئلة السابقة بصورة واضحة، وللإجابة عنها نقول:

أوجه الحكمة في النوائب الطبيعية:

كيف بإمكاننا أن ندرك الحِكَمَ من وراء «الشر» الطبيعي؟

يقودنا النظر في الأمور الأربعة التالية:

١ ـ الطبيعة الماديّة التفصيليّة لهذا الكون.

٢ ـ صفات الله سبحانه.

٣ ـ سبب خلق الإنسان في المعتقد الإسلامي.

٤ ـ الحِكم التفصيلية من وراء النوائب كما جاءت في نصوص القرآن والسُّنَّة.

إلى استشفاف حِكَم كثيرة لما ينزل بالناس من أذى بسبب ما يحيط بهم

من مخلوقات حيّة وأخرى جامدة بلا حياة. ولعلّنا نسوق بعضها في النقاط التالية، علمًا أنّه لا سبيل لنا لحصر كامل قائمة هذه الحِكَم لقصور مداركنا البشريّة عن الإحاطة بجميع التفاصيل الماديّة لهذا الكون وجميع مرادات الله سبحانه في خلقه.

الشر وقود الخير ومبرّر وجوده والإحساس به:

ما «الشر» إذا لم يكن هناك «خير»؟!

إنّ (عامة) الشرّ (وعامة) الخير وجهان لعملة واحدة، لا يكون أحدهما دون الآخر، فهو متمم له أو شرط لازم لتحقيقه، فبوجوده يتمّ الآخر، وبانعدامه ينعدم، فلا معنى للنجدة بغير الظلم، ولا معنى للصفح بغير الإساءة، ولا معنى للهمّة والسعي بغير الحذر من مكروه والشوق إلى مأمول[1].

وهذا أمر يجري أيضًا على عامة ما نحسه، ونحبّه أو نحذره، فنحن لا نعرف لذة الشبع بغير ألم الجوع، ولا نستمتع بالري ما لم نشعر قبله بلهفة الظمأ، ولا يطيب لنا منظر جميل ما لم يكن من طبيعتنا أن يسوءنا المنظر القبيح[2].

يقول (إيونج) (Ewing)، أستاذ الأخلاق في جامعة كامبردج: «وإنّها لحقيقة واقعة أنّ ثمّة خيرات... لا تأتي بغير محصول الشر، فكيف تتسنّى الفضيلة مثلًا بغير المغريات والعوائق ومن ثمّ بغير الشر ولو في صورة الألم والعرقلة؟ وكيف توجد شجاعة بغير ألم أو مشقة أو خطر؟ وكيف يوجد الحب في أرفع حالاته التي نعرفها ما لم يكن هنالك داعية للعطف والإشفاق والتضحية... لا بدّ من شر نغلبه كي نحصل على فضيلة الغلبة عليه، وربّما كان هناك ضروب أخرى من الحب والفضيلة كالتي نتخيّل أنّ الكائنات العليا التي تعلو على طوق الإنسان متصفة بها ولا تنطوي على شر من الشرور،

---

(١) انظر: عباس العقاد، عقائد المفكرين، المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨م، ١١/٤٤٨.

(٢) عباس العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، صيدا: المكتبة العصرية، د.ت.، ص٨.

ولكنّها ـ إذا صحّ تخيّلنا ـ نوع آخر غير حبّنا وفضيلتنا، وكلّما تعدّدت أنواع الفضائل كان ذلك أفضل وأجمل»[1].

إنّ الشرّ هو الذي ينفث في الخير روح الوجود وريح النسيم، إنّه وقود حركته وسبيل استوائه. إنّ نقص العالم هو الذي يستحث وجودنا إلى السعي إلى الكمال، وإنّ أثقال الشر هي التي تحرّكنا إلى ارتقاء معارج الخير. يقول الفيلسوف الإسكتلندي، (نينيان سمارت) (Ninian Smart): «مفهوم الأمر الحَسَن (good) في تعلّقه بالإنسان مرتبط بمفاهيم أخرى مثل الفتنة والشجاعة والكرم... إلخ. ليس لهذه المفاهيم مجال للوجود إذا خُلق الإنسان كاملًا بلا نقص»[2]. إنّ اتّقاد شرارة الخير في أنفسنا كثيرًا ما يكون أثرًا لاصطدام ذواتنا المجبولة على الخير بشرور العالم الراغبة في الاستحواذ على نوازعنا وأفعالنا. وقد انتهى (ابن القيم) إلى تقرير هذه الحقيقة بعبارة رشيقة في قوله: «**إذا كانت الآلام أسبابًا للذات أعظم وأدوم، كان العقل يقضي باحتمالها**»[3].

إنّ عالمًا دنيويًا بلا شر هو كعالم بلا خير، كلاهما بلا روح ولا معنى يسعى إليه الإنسان، وهما يفتقدان الاعتدال والاستقامة. وفي هذا قال (الجاحظ): «لو كان الشرّ صرفًا هلك الخلق، أو كان الخير محضًا سقطت المحنة وتقطّعت أسباب الفكرة، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة، ومتى ذهب التخيير ذهب التمييز، ولم يكن للعالم تثبّت وتوقّف وتعلّم، ولم يكن علم، ولا يعرف باب التبيّن، ولا دفع مضرة، ولا اجتلاب منفعة، ولا صبر على مكروه ولا شكر على محبوب، ولا تفاضل في بيان، ولا تنافس في درجة، وبطلت فرحة الظّفر وعزّ الغلبة، ولم يكن على ظهرها محقّ يجد عزّ الحق، ومبطل يجد ذلّة الباطل، وموقن يجد برد اليقين، وشاكّ يجد نقص الحيرة وكرب الوجوم؛ ولم تكن للنفوس آمال ولم تتشعّبها الأطماع... ولو

---

(١) عباس العقاد، عقائد المفكرين، المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، ١١/٤٥٣، نقله عن:

Fundamental Questions of Philosophy.

(٢) Ninian Smart, “Omnipotence, evil and supermen,” in *Philosophy,* April, 1961, 188.

(٣) ابن القيم، شفاء العليل، ص٤٨٩.

كان الأمر على ما يشتهيه الغرير والجاهل بعواقب الأمور، لبطل النّظر وما يشحذ عليه، وما يدعو إليه، ولتعطّلت الأرواح من معانيها، والعقول من ثمارها، ولعدمت الأشياء حظوظها وحقوقها»[1].

باختصار في مجال لا يقتضي الإجمال، لن نشعر باللذة على هذه الأرض ونستعذب رُضاب المتعة حتى تختبر أفواهنا طعم المر وتجري على الخد دمعة الحسرة.

الشر ملعقة اللذاذة:

قال أهل العقول والخبرة: إنما تعرف الأشياء بأضدادها، فلولا تجربة الحاجة لما كان في الكسب لذة، ولولا تجربة العجز لما كان في القدرة لذة، ولولا العلّة لكانت العافية بلا لذة. وقد أراد الله أن يجعل تجربة المعاناة وآلامها سببًا لمعرفة الخير ونعيمه، ليعرف العبد فضل الله عليه، وليتذوق بلسان التجربة عذوبة النعمة فلا يزهد في قدرها، ويدرك أنه يَفضُل بقية الخلق بما حظي به من خير[2].

و(لابن القيم) عبارة أنيقة يقول فيها: «قد استقرت حكمته سبحانه أن السعادة والنعيم والراحة لا يوصل إليها إلا على جسر المشقة والتعب، ولا يدخل إليها إلا من باب المكاره والصبر وتحمل المشاق. ولذلك حَفَّ الجنة بالمكاره والنار بالشهوات. ولذلك أخرج صفيه آدم من الجنة وقد خلقها له، واقتضت حكمته أن لا يدخلها دخول استقرار إلا بعد التعب والنصب، فما أخرجه منها إلا ليدخله إليها أتم دخول. فللَّه كم بين الدخول الأول والدخول الثاني من التفاوت، وكم بين دخول رسول الله ﷺ مكة في جوار المطعم بن عدي ودخوله إليها يوم الفتح، وكم بين راحة المؤمنين ولذتهم في الجنة بعد مقاساة ما قبلها وبين لذتهم لو خلقوا فيها، وكم بين فرحة من عافاه بعد ابتلائه وأغناه بعد فقره وهداه بعد ضلاله وجمع قلبه بعد شتاته وفرحة من لم يذق

---

(١) الجاحظ، الحيوان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ، ١/ ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢) النورسي، اللمعات، ص٣٢١.

تلك المرارات. وقد سبقت الحكمة الإلٰهية أن المكاره أسباب اللذات والخيرات كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾﴾ [البقرة: ٢١٦].

وربما كان مكروه النفوس إلى محبوبها سببًا ما مثلُه سبب»[1]

إنّ الشرّ يهدينا إلى معرفة الخير، ويرفع في أنفسنا حساسية ذائقة الاستمتاع التي هي أعظم محفّزات الفكر والإرادة والحركة في حياتنا، فكلّما دقّت وتهيّأت لها أسباب الوجود والنماء، كلّما وجد الإنسان لحياته أبعادًا جديدة وآفاقًا أرحب ودوافع أشدّ للسير في الأرض والفعل الإيجابيّ في هذه الحياة. أمّا إذا ضمرت هذه الحاسة، فإنّ الوجود يفقد رحابته وتتكدّر الرؤية بغبش السلبيّة وفقدان المنشود والهروب من الموجود. وفي الانتحار المادي تعبير أقصى عن فقدان ذائقة الاستمتاع؛ إذ تفقد الأشياء والذوات طعومها وألوانها، وتتحوّل الموجودات إلى أثقال ينوء بها الظهر دون أجر من أمل أو فرح أو أيّة لذّة في الروح أو الجارحة.

إنّ في تضاد الخير والشرّ مولدًا لشرارة التنبّه لأعماق الخير الماتعة وتحسّسًا مرهفًا لأهدابها، بل أقول: إنّ في هذا التضاد إكسابًا للخير حقيقة خيريّته في النفس، «فبضدّها تعرف الأشياء»؛ أي: إنّها توجِد في النفس ظلّها، ولولا هذا الظلّ لم تكن غير شيء خارجي معدوم الصلة بالذات، فهذا التصادم هو الذي ينقل الخير من شيء متناء عن النفس إلى شيء مدرك له طعم حلو مستعذب.

ظهور حكمة الله وصفاته:

قال (ابن القيم): «الحكمة إنما تتم بخلق المتضادات والمتقابلات، كالليل والنهار، والعلو والسفل، والطيب والخبيث، والخفيف والثقيل،

---

(١) ابن القيم، شفاء العليل، ص٤٤٨ ـ ٤٤٩.

والحلو والمر، والبرد والحرّ، والألم واللذة، والحياة والموت، والداء والدواء، فخلق هذه المتقابلات هو محل ظهور الحكمة الباهرة، ومحل ظهور القدرة القاهرة، والمشيئة النافذة، والملك الكامل التام. فتوهم تعطيل خلق هذه المتضادات تعطيل لمقتضيات تلك الصفات وأحكامها وآثارها، وذلك عين المحال. فإنّ لكل صفة من الصفات العليا حكمًا ومقتضيات وأثرًا هو مظهر كمالها، وإن كانت كاملة في نفسها، لكن ظهور آثارها وأحكامها من كمالها، فلا يجوز تعطيله، فإن صفة القادر تستدعي مقدورًا وصفة الخالق تستدعي مخلوقًا، وصفة الوهاب الرازق المعطي المانع الضار النافع المقدم المؤخر المعز المذل العفو الرؤوف تستدعي آثارها وأحكامها. فلو عطلت تلك الصفات عن المخلوق المرزوق المغفور له المرحوم المعفو عنه لم يظهر كمالها، وكانت معطلة عن مقتضياتها وموجباتها. فلو كان الخلق كلهم مطيعون عابدون حامدون لتعطل أثر كثير من الصفات العلى والأسماء الحسنى. وكيف كان يظهر أثر صفة العفو والمغفرة والصفح والتجاوز والانتقام والعز والقهر والعدل والحكمة التي تنزل الأشياء منازلها وتضعها مواضعها؟ فلو كان الخلق كلهم أمة واحدة لفاتت الحكم والآيات والعبر والغايات المحمودة في خلقهم على هذا الوجه، وفات كمال الملك والتصرف، فإن الملك إذا اقتصر تصرفه على مقدور واحد من مقدوراته فإما أن يكون عاجزًا عن غيره فيتركه عجزًا، أو جاهلًا بما في تصرفه في غيره من المصلحة فيتركه جهلًا. . وأما أقدر القادرين وأعلم العالمين وأحكم الحاكمين فتصرفه في مملكته لا يقف على مقدور واحد؛ لأن ذلك نقص في ملكه. فالكمال كل الكمال في العطاء والمنع والخفض والرفع والثواب والعقاب والإكرام والإهانة والإعزاز والإذلال والتقديم والتأخير والضر والنفع، وتخصيص هذا على هذا، وإيثار هذا على هذا. ولو فعل هذا كله بنوع واحد متماثل الأفراد لكان ذلك منافيًا لحكمته. وحكمته تأباه كل الإباء، فإنه لا يفرق بين متماثلين، ولا يسوّي بين مختلفين. وقد عاب على من يفعل ذلك، وأنكر على من نسبه إليه. والقرآن مملوء من عيبه على من يفعل ذلك. فكيف يجعل له العبيد ما يكرهون، ويضربون له مثل السوء وقد فطر الله

عباده على إنكار ذلك من بعضهم على بعض وطعنهم على من يفعله، وكيف يعيب الرب سبحانه من عباده شيئًا ويتصف به، وهو سبحانه إنما عابه لأنه نقص فهو أولى أن يتنزه عنه. وإذا كان لا بد من ظهور آثار الأسماء والصفات ولا يمكن ظهور آثارها إلا في المتقابلات والمتضادات لم يكن في الحكمة بد من إيجادها، إذ لو فقدت لتعطلت الأحكام بتلك الصفات وهو محال»[1].

حبّ الله لأن يُشكر وأن يَغفر:

فضل الله على الخلق عميم، وحقّه سبحانه عليهم واجب، ولذلك فإنّ الشكر هو أحبّ شيء إليه، وقد فاوت بين الناس في النعمة والمرتبة، فكان من الناس الغني والفقير، والصحيح والمريض، وكثير العشيرة واليتيم الفرد، وبهذا التمايز يدرك المنعَّم غزير النعمة وفضل الاجتباء، وهو ما يستحثّ قلبه للشكر ونفسه للطاعة.

وهو سبحانه يحب لعباده أن يؤوبوا إليه تائبين مستغفرين، يقرّون له بالقلب واللسان بالعظمة والفضل، وهو سبحانه يفرح بتوبة العبد، فرحة لا تبلغ العقول قدر معرفتها. ومعلوم أنّ من شروط المغفرة والفرح بها أن يكون هناك مُذنب وذنب، ومن تمام الحكمة تقدير الأسباب ولوازمها، ولذلك قال رسول الله ﷺ: «**لو لم تذنبوا، لذهب الله بكم، ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون الله، فيغفر لهم**»[2]. ولو قضي للبشر بالعصمة لتعطلت صفة المغفرة، فعلى من يتوب الله، وهو واسع المغفرة؟! وعمّن يعفو ويسقط حقّه، وهو أرحم الراحمين؟!‏[3].

إشعار الإنسان بنعمة العافية:

إنّ النفس المستسلمة لنعيم الرفاه ولذاذة النعمة وحلاوة اللذّة، لا يمكن

---

(١) ابن القيم، شفاء العليل، ص٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(٢) رواه مسلم.

(٣) انظر: ابن القيم، شفاء العليل، ص٤٤٣، ٤٤٥.

أن تهتم بأمر معادٍ ومآلٍ وحسابٍ، إذ هي نفس مترهّلة دوافعها، ضامرة نوازعها، خابية حرارتها، ولذلك فإنّ الآفات الطبيعية التي تصيب الإنسان، كالمرض والجدب ونقص الأموال والثمرات، تنبّه اللاهي إلى نعمة العافية وفضلها، وأنّ الإنسان لم يخلق لهذا الخير الزائل. وفي عبارة شهيرة لـ (سي. إس. لويس) (C. S. Lewis) بيانٌ ـ بصورة مجازية ـ لقيمة الألم في تنبيه الإنسان الغافل المستسلم إلى متعة النعمة المستقرة، فقد قال: «يهمس الله إلينا في مُتَعنا، ويتحدّث في وعينا، لكنّه يصرخ في أوجاعنا. إنّ ذلك هو بوقه الذي ينبّه به عالمًا أصمّ» «God whispers to us in our pleasures, speaks in our conscience, but shouts in our pains: it is His megaphone to rouse a deaf world.»[١]. إنّ الطبيعة البشريّة قد جبلت على الاستسلام للغفلة إذا ركبت متن الراحة واللذة، ولا يكاد يوقظ هذا الكائن الوسنان غير بوق الألم والمحنة؛ فإذا أفاق الإنسان انتبه لحقيقة وجوده وتحرّكت فيه أطراف الهمّة للعمل على إصلاح نفسه إن كان في عقله رجاحة.

استخراج الفضائل الخلُقية من نفوس الناس:

في قعر النفوس البشريّة حِزَم من الفضائل الخلقيّة التي تشعّ بها النفس جمالًا وتحقّق في الإنسان كمال صورته الإنسانيّة، وكثيرًا ما تغيب هذه الصفات تحت غلالة النعيم، أو هي مقبورة في الأعماق الدنيا للنفس فلا تستخرجها من مكامنها سوى المشقّات والملمّات؛ فعند الجوع والمسغبة والزلازل، تظهر معاني الشجاعة والكرم والعطاء والتآلف والتحاب.

إنّ الإنسان الذي يعيش في فسحة السعة وطراوة النعيم، يأتيه رزقه رغدًا، فلا يعرف من آلام الدنيا شيئًا، هو إنسان مخبوء في نفسه، لا يعرف من حقيقته إلّا قشرتها، ولا يدرك من ملكاته غير طاقتي الاستهلاك والاستمتاع.

---

(١) C.S. Lewis, *The Complete C.S. Lewis Signature Classics* (San Francisco, Calif: HarperSanFrancisco, 2002), p.406.

إنّ محنة اليتم، وفتنة الفقر، وقرصة الجوع، كانت حوافز أساسية في صقل مواهب المغمورين، وتنشئتهم على معاني الجد وروح الصلابة وقيم الثبات، لتصنع منهم أئمة في نحت التاريخ وكتابة الأمجاد.

إنّ معاني النقص في أوضاعنا الشخصيّة، صوت صارخ يستحث أجنّة الخير والحسن في أعماقنا لتَخرج من رحم المحنة نورًا غامرًا تبدّد الظلمة التي تملأ أفق العين. وعندما يستهلّ هذا الجنين حيًّا صارخًا ممتلئًا بمعاني الجمال، نكتشف أنّ محنتنا الحقيقية لم تكن في أفق ممتد على مدى البصر، مظلمًا، وإنّما في أنّ هذا الأفق لم يكن يبعد عن أعيننا إلا بضعة أصابع، وأنّ وراء تلك الظلمة الكثيفة القريبة عالمًا من نور شاسع؛ فتحريك فضائل الذات الهامدة في أعماقنا، كفيل بأن يطرد الظلمة الواهنة، ليبدو الأفق البعيد بهيًّا في جلاله المشرق.

إنّ نعمة إنماء الشخصيّة بتهذيبها من خلال التجارب المؤلمة هي ما يسميه الفيلسوف الثيوديسي الشهير (جون هك) بصناعة النفس (soul -making) باعتباره مبررًا منطقيًّا لوجود الشر في حياتنا؛ فالعالم المبرّأ من الألم ـ كما يقول (هك) ـ يحرم الإنسان من تنمية ذاته ويبقيه على نفس الصورة البسيطة التي بدأ منها؛ إذ إنّ «تنمية الشخصية... لا يمكن أن تكون في واقع خامل بلا تأثير ولا خيارات»[(١)]، والبيئة المبرّأة من الإغراء والإغواء لا تسمح لنا بأن نصف الناس أو بعضهم بالصلاح؛ ولذلك فالحياة في الخطة الإلٰهية طريق يصعد بالإنسان إلى ذرا المجد بالمشي على مستصعبات الأمور ومدافعة وهن النفس[(٢)].

ويلخص الطبيب الدكتور (براند) تجربته مع الألم في آخر أيام حياته بقوله: «**اعتقدت في فترة من فترات العمر أنّ الألم هو نقيض السعادة**. وكنت

---

(١) John Hick, "An Irenaean Theodicy," in *Encountering Evil: Live Options in Theodicy,* ed. Stephen T. Davis (Edinburgh: John Knox Press, 1981), p.46.

(٢) See John Hick, *Evil and the God of love,* New York, Harper & Row, 1966.

أرسم رسمًا توضيحيًّا للحياة، وهو عبارة عن رسم بياني ذي قمة على كلّ جانب، ومكان منخفض في الوسط. تمثّل القمّة اليسرى خبرات الألم والحزن المؤلم، وتمثّل القمّة اليمنى السعادة والابتهاج، وبين القمتين توجد الحياة العادية الهادئة. وأعتقد أن هدفي من ذلك هو أن أوجّه بحزم نحو السعادة وأبتعد عن الألم. ولكنني الآن أرى الأمور بطريقة مختلفة، فلو رسمت مثل هذا الرسم البياني اليوم، فسوف تكون فيه قمّة واحدة في المنتصف، وما حولها سهول. **هذه القمة هي الحياة التي يلتقي فيها الألم والسرور، والسهول المحيطة بها هي النوم واللامبالاة أو الموت**»[1].

اختبار إيمان العباد:

إنّ حقيقة الامتحان تقتضي أن يعاني المرء وخز المكاره وقيظ المفاوز حتى يثبت أنّه حقيق بأن يكون من الفائزين. قال تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣﴾﴾ [العنكبوت: ٢، ٣]. إنّها سنّة الله في خلقه منذ برأ البريّة. إنّها الطريق الذي أُعدّ للخلق؛ فمن تحمّل وخز الشوك وحرّ الرمل وأذى الحصى في هذا الطريق الوعر، فاز، ومن تراخى عن مقاومة الأمر الصعب؛ هلك.

وقال تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الأنبياء: ٣٥]؛ أي: نختبركم ﴿بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ﴾ بالمكروه والمحبوب، هل تصبرون وتشكرون أو تكفرون وتعرضون، والمنحة والمحنة جميعًا بلاء؛ إذ المحنة مقتضية للصبر، والمنحة مقتضية للشكر[2].

إنّ تقلّب الإنسان بين طباق الشر والخير، مختبَرٌ لإيمانه، وبه ينكشف صدق الولاء للمعتقد الحق، إن كان على دين الحق، وإلّا فهو تحفيز لعقله

(١) فيليب يانسي، أين الله في وقت الألم، ص٦١.

(٢) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت.، ٤٧/١٧.

واستحثاث لقلبه أن يتفكّر ويتدبّر في أمر هذا الخلق، وما وراءه، وأمر هذا الوجود وما يحرّكه.

إنّ في محنة الشر منحة للمهتدين، وحجّة على المخلِدين إلى اللذّة الدانية والمعرضين عن حقيقة الوجود الكبرى التي هي أنّ للعالم خالقًا حقيقًا بأن يُعبد.

إنّ الشر ممثَّلًا في المحن والآفات التي تصيب الإنسان في هذه الحياة هو مادة الامتحان الدنيوي الأولى؛ فلولا المكاره لما كان هناك فرق معتبر بين المجدّ والمتهاون وبين من حفد ومن تراخى. وكما قال الشاعر:

لولا المشقّة ساد الناس كلّهم الجود يفقر والإقدام قَتّال

وقد حفل القرآن بآيات كثيرة في تأكيد الحقيقة الوجوديّة الكبرى للشر باعتباره فتنة للناس؛ فالناس أمام الشر فسطاطان، فسطاط المؤمنين المتجانفين عن الشر، وفسطاط الواقعين فيه بقصد:

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص: ٢٧، ٢٨].

﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الجاثية: ٢١، ٢٢].

﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾﴾ [آل عمران: ١٩٥].

إلجاء الإنسان إلى التوبة:

كثيرًا ما ينغمس الإنسان المغرور بالمتع واللذائذ القريبة الماتعة، في بحر الغواية، ويوغل في طريق التيه والإعراض عن أمر الله؛ فلا يرى في اللذة

الحرام ما يستنكره ما دامت تروي غلّته وتشبع نهمته، ولا يرفع رأسه إلى السماء للتفكّر ساعة أو لمراجعة النفس لحظة، فقد غطّى ران الفتنة قلبه؛ فهو لا يسمع غير حسيس المتعة الحرام ولا يرى غير بارقة اللذة النجسة. هنا، تأتيه لسعة الألم الحارقة، كمرض أو فقد مال أو عيال، فترتاع النفس وتتألّم، وتهزّه البليّة هزًّا وترجّه رجًّا لتنزع عن قلبه قشور الفتنة الرابضة على مسام الإحساس في صدره، فتنفتح عينه على حاله البئيس وإيمانه المهدر المسفوح على أعتاب شهوته الجامحة، فيرفع يد الضراعة طلبًا للصفح والمغفرة إن كان له قلب وسمع، أو يغفل عن هذا التنبيه بعدما مات قلبه ونحرَ روحه المؤمنة.

قال تعالى في خبر ما كان من أمر بني إسرائيل، وما كان من حالهم مع الربّ سبحانه: ﴿وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١٦٨﴾﴾ [الأعراف: ١٦٨]؛ فقد تفرّق اليهود في الأرض؛ وتعددت بذلك مشاربهم ومذاهبهم. فكان منهم من استقام على صراط التقوى والصلاح، ومن زاغ والتاث بمساوئ الشرك. وظلت العناية الإلٰهية تواليهم بالابتلاءات. تارة بالنعماء وتارة بالبأساء، لعلهم يرجعون إلى ربهم، ويثوبون إلى رشدهم، ويستقيمون على طريقهم... **والمتابعة بالابتلاء رحمة من الله بالعباد، وتذكير دائم لهم، ووقاية من النسيان المؤدي إلى الاغترار والبوار**(١).

وقال تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢١﴾﴾ [السجدة: ٢١]، فالله سبحانه برحمته الواسعة ينزل البلاء (العذاب الأدنى) على الكفرة في الدنيا حتى تستيقظ منهم العقول وتنتبه القلوب قبل أن يهلكوا وهم على عناد للحقّ ويحيق بهم عذاب الجحيم (العذاب الأكبر). إنّ رحمة الله سبحانه تلاحق من ردّوا رسالة الهدى واستكبروا عنها لعلهم يهتدون، وذلك بسوط الألم المنبّه بقرعه وردعه ليكون لهم زاجر نصيحة، ونذير عظة.

إنّ الرحمة الإلٰهية تريد أن تنتشل التائه من طريق التيه والغافل من طريق

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق: ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ط٣٠، ٣/١٣٨٦.

الغفلة بما تأتيه من حسنات وما تنزل به من سيئات لعلّه يرجع إلى ربّه.

الشر لتكفير الخطايا:

الشر في الدنيا محنة واختبار من جهة، ومن جهة أخرى منّة وعطاء؛ فقد قضى الله برحمته أن يطهّر مَن أصاب السيّئات في الدنيا بعقوبة معجّلة حتى يأتي يوم القيامة وقد تحاتت عنه كثير من الخطايا، أو يأتي بلا خطيئة متخففًا من نير الآثام. قال ﷺ: «**ما يصيب المؤمن من نصب ولا وصب ولا همّ ولا حزن ولا أذى حتى الشوكة يشاكها إلا كفّر الله بها من خطاياه**»[1]. وقال ﷺ: «**لا يزال البلاء بالمؤمن في أهله وماله وولده حتى يلقى الله وما عليه من خطيئة**»[2]؛ فالمؤمن يستبشر بالمرض إذ يخفف عنه أوزاره ويرفعه إلى المرتبة العليا التي يرجوها في جنّة الخلد. ولذلك لما دخل رسول الله ﷺ على صحابية وهي ترفرف[3]، فقال: «**ما لك يا فلانة ترفرفين؟**» قالت: الحمى، لا بارك الله فيها! قال لها: «**لا تسبّي الحمى، فإنها تذهب خطايا بني آدم، كما يذهب الكير خبثَ الحديد**»[4].

فكما يتأذّى المؤمن إذا عَضّه الشر بنابه فأنهكه، فإنّه أيضًا يستبشر به طُهرة لنفسه من أثقال الذنوب وأحمال الخطايا، حتّى إذا قدِم على ربّه يوم الجزاء، غُمِس في النعيم المقيم فلا وجع معه ولا بعده، لذّة مشرقة بلا كدور ومتعة باقية فلا فتور.

إشعار الإنسان بحقارة الدنيا، إذا أَلِف العافية وذُلِّلت له النعمة:

قوارع الدهر الموجعة، كموت الفجأة بسبب حادث من حوادث الطبيعة، تُنبّه الإنسان إلى أنّ الحياة أتفه من أن يستجمع لها كلّ همّه؛ فهي رحلة ـ مهما طالت ـ لها خاتمة، ينتهي بعدها كلّ وجود مادي لهذا الكائن على

---

(١) متفق عليه.

(٢) رواه الترمذي وأحمد.

(٣) ترعد.

(٤) رواه مسلم.

الأرض وكأنّه لم يدبّ على حصى أو رمل. لحظة واحدة تبتر بسيف الحق آمالًا وأحلامًا وفرحًا بنعيم يتكاثر وعرض دنيوي ينتفش.

إنّ بعض «شرور» العالم ضروريّة لتنبيه الإنسان إلى حقيقة هذه الحياة؛ إذ تردّها إلى حجمها الأوّل الضئيل وترفع عن وجهها الباهت البهرج الرخيص. إنّ هذه «الشرور» تردّ إلى الإنسان وعيّه المخدّر بسراب الآمال التي لا تنقطع!

قال تعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَـٰدِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَـٰمًا ۖ وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ ۚ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿٢٠﴾﴾ [الحديد: ٢٠].

قال صاحب «الظلال»: «والحياة الدنيا حين تقاس بمقاييسها هي وتوزن بموازينها تبدو في العين وفي الحس أمرًا عظيمًا هائلًا. ولكنها حين تقاس بمقاييس الوجود وتوزن بميزان الآخرة تبدو شيئًا زهيدًا تافهًا. وهي هنا في هذا التصوير تبدو لعبة أطفال بالقياس إلى ما في الآخرة من جد تنتهي إليه مصائر أهلها بعد لعبة الحياة!

لعب. ولهو. وزينة. وتفاخر. وتكاثر... هذه هي الحقيقة وراء كل ما يبدو فيها من جد حافل واهتمام شاغل.. ثم يمضي يضرب لها مثلًا مصورًا على طريقة القرآن المبدعة.. ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾.. والكفار هنا هم الزراع. فالكافر في اللغة هو الزارع، يكفر؛ أي: يحجب الحبة ويغطيها في التراب. ولكن اختياره هنا فيه تورية وإلماع إلى إعجاب الكفار بالحياة الدنيا! ﴿ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا﴾ للحصاد. فهو موقوت الأجل، ينتهي عاجلًا، ويبلغ أجله قريبًا ﴿ثُمَّ يَكُونُ حُطَـٰمًا﴾.. وينتهي شريط الحياة كلها بهذه الصورة المتحركة المأخوذة من مشاهدات البشر المألوفة.. ينتهي بمشهد الحطام!

فأما الآخرة فلها شأن غير هذا الشأن، شأن يستحق أن يحسب حسابه، وينظر إليه، ويستعد له: ﴿وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ﴾ فهي لا تنتهي في لمحة كما تنتهي الحياة الدنيا.

وهي لا تنتهي إلى حطام كذلك النبات البالغ أجله.. إنها حساب وجزاء.. ودوام.. يستحق الاهتمام! ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾﴾.

فما لهذا المتاع حقيقة ذاتية، إنما يستمد قوامه من الغرور الخادع؛ كما أنه يلهي وينسي فينتهي بأهله إلى غرور خادع.

وهي حقيقة حين يتعمق القلب في طلب الحقيقة. حقيقة لا يقصد بها القرآن العزلة عن حياة الأرض، ولا إهمال عمارتها وخلافتها التي ناطها بهذا الكائن البشري. إنما يقصد بها **تصحيح المقاييس الشعورية والقيم النفسية، والاستعلاء على غرور المتاع الزائل وجاذبيته المقيدة بالأرض**. هذا الاستعلاء الذي كان المخاطبون بهذه السورة في حاجة إليه ليحققوا إيمانهم. والذي يحتاج إليه كل مؤمن بعقيدة، ليحقق عقيدته؛ **ولو اقتضى تحقيقها أن يضحي بهذه الحياة الدنيا جميعًا**»[1].

عقاب الفاسدين:

أخبرنا الوحي بأمر لا يجد فيه العقل نكارة، بل هو الأليق بموازين القسط والعدل، وهو أنّ مِن العذاب الذي يصيب الناس في الدنيا ما هو في حقيقته عقاب من الربّ سبحانه للبشر على ذنب اجترحوه وجرم أوغلوا فيه دون عُقبى ندم وتعطّر باستغفار.

من النصوص القرآنيّة الدالة على هذا المعنى، قوله تعالى:

﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَـٰرَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَـٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأنعام: ٦].

﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ أَهْلِهَآ أَن لَّوْ نَشَآءُ أَصَبْنَـٰهُم بِذُنُوبِهِمْ ۚ وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الأعراف: ١٠٠].

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَـٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَـٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الأعراف: ٩٦].

---

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن ٦/ ٣٤٩١.

﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ ٣٠﴾ [الشورى: ٣٠].

وقال رسول الله ﷺ: «**إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه...**»[(١)].

إنّ مجموع العدل الإلٰهي والعدل الأرضي وعزّ الألوهيّة، يقتضي أن يصيب الفاسدين في هذه الدار، بما جنت أيديهم، عذاب وأذى، جزاءً وفاقًا. ولعلّ هذا الأمر متصل بصورة كبيرة بالكوارث الماحقة التي تحيق بالأمم، فتهلك الكثير منهم، أو تبيدهم. وفي ذلك عقاب معجّل ونذير مؤكّد وعظة للمدّكرين.

ليست العقوبات كلّها محض نكاية، وإنّما منها ما هو يد الرحمة الشديدة إذ تهزّ اللاهي المستغرق في غفلته أن أَفِق وأقلع عن هذا الشر العظيم الذي تأتيه دون خفقة ندم أو طيف حسرة. قال تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعۡضَ ٱلَّذِي عَمِلُواْ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ٤١﴾ [الروم: ٤١]، لعلّهم يرجعون رجوع من نبّهته صعقة العذاب إلى بشاعة ما اجتنته يداه، فأقبَلَ مهرولًا إلى حيث نجاته.

فضل الشر في ردّ العبد إلى ربّه:

ليس الشر وسيلة ليدرك الإنسان ذاته وجمالها، وكفى، وإنّما هو قبل ذلك وسيلة ليعرف ربّه وكماله. إنّ اصطراع الإنسان مع الشرّ الذي يحيط به في عالمه، يفتح له كوّة إلى السماء ليدرك حقيقة المعبود، وليتّصل به اتّصال المحتاج الصادي.

إنّ الله سبحانه يريد أمورًا من العبد إذا أحاطت به المحن وطوّقته الفتن وتماست في صدره أمواج العذاب، وهي أن يصرخ من أعماقه ضارعًا إلى خالقه. إنّ صرخة الاستجارة المنطلقة من أعماق النفس المبتئسة في جوف المحنة الحارقة والرزيّة الجارفة، نافذة إلى أعماق النفس البشريّة تكشف أصل

---

(١) رواه ابن ماجه وابن حبان والحاكم، وحسّنه العراقي.

معدنها المنجذب إلى الخالق عند لحظة صفاء تزول فيها أكوام غبار الغفلة والألفة والعادة. قال تعالى: ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ تَدْعُونَهُۥ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَىٰنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٣﴾﴾ [الأنعام: ٦٣].

في لحظات الضعف أمام الشرّ الهائج، تنجلي أمام عين البصيرة حقيقة الذات العليّة لخالق النفس ومالك أمر الكون. هنا، يذهب كِبر النفس وتتفتت حصى الغفلة، ويعلم الإنسان ـ ما دام في المحنة ـ أنّه عبد مربوب لربّ قدير.

ويعبر الفيلسوف الأمريكي (فان إنواجن) (Van Inwagen) عن شيء من هذا المعنى في حاجة الإنسان إلى بلاء الدنيا ليعود إلى ربّه، فيقول: «إذا «ألغى» الله ببساطة كلّ غوائل هذا العالم بسلسلة لا تتناهى من الخوارق؛ فسيفسد ذلك خطّته الذاتية لمصالحة الإنسان معه. إنّه لو فعل ذلك؛ فسنكون في حال رضى بقدرنا ولن نرى داعيًا للتعاون معه»[1].

إنّ العالم الخالي من الشر فاقد لما يجذب الإنسان إلى ربّه، إلّا قليلًا، خاصة أنّ سكرة المتعة كثيرًا ما تُغفل الإنسان عن كلّ شيء إلّا نفسه.

جريان السنن الطبيعية ضمن نسق رتيب:

في النواميس الكونية التي خلقها الله سبحانه في الكون ضمان انتظام الحياة البشريّة في هذه الحياة الدنيا. ولأنّ الله سبحانه لم يجعل جريان الأمور في هذا العالم ضمن سنن الخوارق وإنّما ضِمن السنن الرتيبة، فإنّ هذه النواميس سبيل لضمان تحقيق المناخ الذي يحقق للإنسان جو الامتحان.

إنّ جريان هذه النواميس بالخير في تحقيق رفاه الحياة الإنسانية، يجري أيضًا بما يؤذي الإنسان؛ فكما أنّ ذوبان الثلج وتحوّله إلى ماء سبيل لإغناء الأرض والدواب والناس بالماء الذي هو قوام الحياة، فإنّ هذا الذوبان سبب لفيضانات مهلكة إذا ذابت الثلوج في وقت قصير في غير مجرى بحرٍ أو نهرٍ أو

---

(١) Peter van Inwagen, *The Problem of Evil* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2006), p.88.

مع تحفّظنا في هذا النقل وغيره عن غير المسلمين على صيغ التعبير عن الأفكار، مثل عبارة: «للتعاون» هنا.

مسالك جوفيّة. وكما أنّ الحرارة هي قوام الحياة الفيزيائية في الكون طبقًا للقانون الثاني للديناميكا الحرارية، فكذلك تحصل بالحرارة حرائق وأمراض. وكما أنّ النبات يستفيد من ضوء الرعد للحصول على أكسيد النيتريك، فكذلك يصيب الرعد بعض الناس في مقتل. وهكذا لا تجد في قانون كوني شرًّا إلا ويقابله خير أعظم منه.

هل بإمكان الملحد أن ينفي..؟

بناءً على ما سلف، يحقّ لنا أن نتساءل: **هل يستطيع المشكّك أن يجزم أنّ نماذج «الشرّ الطبيعي» التي يحتج بها لإنكار وجود الله، خارجة عن كلّ ما سبق من أبواب الحكمة؟**

قد يقول المعترض: أنا أحكم بالظاهر السلبي، وأجري على أصل الإنكار، وأنتم معاشر المؤمنين بإلٰه مكلّفون بالحجة المثبتة لإيجابيّة هذا الشر!

والجواب: كما أننا لا نستطيع أن نقطع بحال الكثير من أنواع الشر الطبيعي أنّها داخلة ضمن نوع مخصوص من الأنواع السابقة، فكذلك **لا يملك المشكّك إخراج أمثلته عن جميع أنواع الحكمة المذكورة**.. ويكفينا هنا أن ننفي استحالة ربط الحكمة بوجود هذا الشر، لوجود أجوبة كثيرة محتملة.. ولذلك فإنّ «**ما تطرّق إليه الاحتمال؛ سقط به الاستدلال**».

وكتمثيل لهذا الأمر نقول: أصيب فلان من الناس بمرض خطير كان يتألّم منه تألّمًا شديدًا. نحن نقول: إنّ هذا المرض قد يكون تكفيرًا لسيئات المريض، وقد يكون امتحانًا لصبره، وقد يكون عقابًا له، وقد يكون إقعادًا له هذه الفترة عن الحركة؛ لأنه لو كان صحيحًا؛ فلربما أتى منكرًا من المنكرات التي تذهب بدينه، وربّما أصيب بالمرض تقوية لعزيمته الرخوة؛ لأنه مقبل على امتحانات دنيوية قادمة تحتاج صلابة، وربّما.. وربّما.. نحن لا نستطيع الجزم بحكمة واحدة محدّدة وراء مرضه، لكنّنا نقطع أنّه لا يوجد دليل عقلي يمنع وجود الحكمة من وراء مرضه، ونرى أمام أعيننا احتمالات كثيرة قد يكون واحد منها ـ أو أكثر ـ وراء هذا المرض.. في المقابل، نحن نسأل المشكّك: هل تستطيع

جزمًا أن تنفي أن تكون واحدة من الحكم المذكورة سابقًا وراء هذا المرض؟ الجواب هو أنّه لا توجد حجّة عقليّة أو كونيّة واحدة من الممكن أن تقطع بهذا النفي. . والنتيجة هي سقوط الشبهة لانتفاء وجه المعارضة.

* * *

فضل الألم على اللذة:

يقول (ابن القيم): إنّ الله «أنشأ اللذات من الآلام، والآلام من اللذات، **فأعظم اللذات ثمرات الآلام ونتائجها**، وأعظم الآلام ثمرات اللذات ونتائجها»[1]. وبعبارة أحد المحاضرين الأمريكان المعاصرين: «إنّ أعمق الآلام في حياتنا هي دائمًا الهدايا الأكبر إذا وجدنا طريقًا لاستعمالها، ولم نسمح لها باستعمالنا».

إنّ اللذات التي يزخر بها عالمنا منثورة على شطآن الآلام ومغمورة في بحارها، فما كان منها دان سهل التناول كان أخفّ إمتاعًا، وكلّما أقبل الإنسان على هذا البحر وتقدّم في أعماقه، كلّما أصابت يده متعًا أكبر، وكلّما غاص في بحر الألم، كلّما التقط من صَدَف اللذة أنواعًا وألوانًا جديدة، وفي هذا الجِلاد مع الألم تسفر الخيرات عن وجهها المطمور.

وكمثال أقول: إنّ عامة المعارف والفوائد التي احتلبناها من ضرع التجربة في رحلة الحياة الزاخرة بالإشراق والانكسار تعود جلّها إلى حال المكابدة والتعب لا الاسترخاء والمتعة. إنّ ألمنا خير شاحذ لطاقاتنا الساذجة، وفي وهج لفحاته صقل للنفس وصرف للران الناشب في عقولنا وأرواحنا.

وقد أجري استفتاء لمجموعة من كبار السن في لندن، وكان السؤال الموجّه إليهم: «ما هي أسعد فترة في حياتك؟». وكان جواب ٦٠٪ منهم: «فترة الحرب!»، ففي كلّ ليلة تلقي الطائرات أطنانًا من المتفجّرات على المدينة، وتحوّل المباني الهائلة إلى حطام، والآن يتذكّر الضحايا هذا الوقت

---

(١) ابن القيم، شفاء العليل، ص٤٨٩.

باشتياق وحنين؛ فقد اكتسبوا من تلك التجربة صفات الشجاعة والتآزر والتضحية، وعرفوا معاني التآخي والتعاون[1].

وفي مقالة صدرت في مجلة علمية عن حياة ثلاثمائة قائد ممن كان لهم تأثير بالغ على حركة التاريخ، كشف البحث أنهم كلهم يشتركون في أمر واحد، وهو أنهم كانوا أيتامًا، إما أيتام بسبب وفاة الوالدين أو بسبب حدوث انفصال بينهما، أو أيتام عاطفيًّا بسبب حرمان قاس في طفولتهم[2].

إنّ الكثير منّا كان لا يرى حكمة في عوائق نغّصت عليه طريق النجاح وضيّقت عليه مسالك بلوغ رغائب النفس العجِلة، وكان التبرّم منها أمرًا تلهج به النفس كلّ حين، ثم إذا مرّ زمن على تلك التجربة، انفتحت أمام بصيرتنا نوافذ مطلّة على الماضي؛ فإذا تلك التجربة التي كانت تنفر منها أنفسنا درّ الغمام على ذواتنا المقحطة ونبع جار سقانا إثر جفاف في المعرفة والإرادة، وأكسبنا قوّة ومدّ آفاق النظر أمامنا كما لم يكن من قبل.

والعالم[3] المجدّ الذي بنى من تعبه صرح تألّقه، يقول لذاك الذي يبغي منزلته مرتخيًا في هجعة النعيم:

يا من يحاول بالأماني رُتْبَتِي ... كم بين مسْتَفِلٍ وآخرَ راقي

أأبِيتُ سهرانَ الدُّجى وتبيتَه ... نومًا وتَبْغِي بعد ذاك لحاقي

إنّ سهر الداجي في الظلمة المرهقة، شر بمقياس اللذة التي جبلت عليها الغرائز، لكنّه الطريق الذي لا يستغني عن سلوكه الراقي إلى ذرا المجد وعزّ العلم ونور المعرفة..

* * *

هل شرور الطبيعة دليل على أنّ هذا الكون معيب؟:

لا يوجد عالم من كبار علماء الكونيات اليوم ينكر وجود الحكمة الفائقة

---

(١) فيليب يانسي، أين الله في وقت الألم، ص٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٧٥.

(٣) قيل: الشافعي، وقيل: الزمخشري، وقيل: الألوسي المفسّر..

والمذهلة في ما يراه من مجموع الخلق. إنّها الحكمة القائمة على معادلات رياضية شديدة التعقيد. الخلاف الناشب بين المؤمنين والملاحدة في قراءة هذا التنظيم الغائي، هو في تفسير أصل هذا الإبداع: هل هو من خارج العالم؟ أم هو أثر عن آلية سير العالم؟ إن هذه الحكمة المدهشة الظاهرة في التركيب البديع لأجزاء الكون لا يصحّ أن يقال: إنّها ثمرة الصدفة؛ لأنها قائمة على الدقة والغائية البادي مسارها. إنّ هذه الحقيقة يجب أن تهيمن على رؤيتنا للكون، لا أن تكون هي أحد طرفي النزاع أو أن تكون هي ضحية الشبهة. إنّ الإقرار بحقيقة هذا الإتقان الغائي يفتح أمامنا مسارًا واضحًا سهلًا للنظر، وهو القول: إنّ ما يبدو من خلل في بعض أوجه الحياة إنما هو مقصود من مُبدع الكائنات المعقدة.

مثال: لو أنني قدمت أمامك كاميرا جميلة الشكل، معقدة التركيب، تلتقط بها الصور وتطبعها على ورق بنفس الآلة بسرعة قياسية، ويشهد لها كبار العلماء أنها نتاج عبقرية فذة (اختيار الكاميرا كمثال لأنها قريبة جدًّا من العين، مع الفارق أن العين أعظم تعقيدًا بمراحل كبيرة)، ثم جئتك بآلة تصوير أدنى صنعًا، وقلت لك: إنني قد صنعت الآلتين. هل بإمكانك أن تنكر أن صنعي للآلة الأولى هو عمل ناتج عن ذكاء خارق لمجرّد حكمك على الآلة الثانية أنّها أدنى مما ترجو؟ طبعًا لا! إنّ الحل في فهم عظمة الاختراع الأول مقارنة بالثاني هو: إما أنني قد فقدت ذكائي الذي صاحبني عند صنع الآلة الأولى، أو أنني قد قصدت أن أصنع الآلة الثانية على صورة أدنى لغاية ما، لكن لا يمكن البتة أن يؤدي امتعاضك من قيمة الآلة الثانية إلى إنكار عبقرية صنع الأولى؛ لأن العبقرية ثابتة يقينًا من خلال المعادلات الهندسية المعقدة والناجحة والنتيجة العملية لهذا الاختراع النافع. كذلك الأمر مع خلق الله جل علا ـ ولله المثل الأعلى ـ؛ لقد خلق الإنسان في تركيب مدهش جدًّا؛ حتى قال (لينوس باولنج) (Linus Pauling) ـ الحائز على جائزة نوبل في الكيمياء ـ: إن خلية حيّة واحدة من بدن الإنسان هي أشد تعقيدًا من مدينة نيويورك[١]، وخلق مع

---

(١) Dave Hunt, *In Defense of the Faith* (Eugene: Harvest House Publishers, 1996), p.22.

ذلك في الإنسان قابلية المرض؛ فهل ننكر التركيب البديع والمنظم والغائي لمجرد قابلية للعطب في دنيا أراد الله من ورائها أمرًا ولم يوجدها عبثًا؟!

إن التصور الكلي للمنظومة الإسلامية في الموقف من حياة الإنسان على الأرض هو مفتاح فهم وجود (الشر) في العالم.

* * *

الجمع بين الافتراضات الأربعة:

سبق أن ذكرنا أنّ شبهة الشر قائمة على عدم إمكان الجمع بين: (١) الإلٰه قدير ـ (٢) عليم ـ (٣) رحيم، و(٤) وجود الشر في هذا العالم. فلنختبر الآن تعارض كل من الدعاوى الثلاث الأولى مع وجود الشر:

أ ـ يرى الملحد أنّ قدرة الله تتعارض مع عجزه عن منع الشر.

قلت: هل يتعارض القول: إنّ الله قدير ـ أي: إنّه ليس لقدرته حد ـ مع القول إنّه: (لا يقدر) أن يمنع الشر؟ الجواب البدهي هو أنّه لا تعارض؛ لأنّ الله (لا يقدر) على المستحيل؛ إذ المستحيل عَدَمٌ لا تتعلّق به قدرة، وهي حقيقة أجمع عليها أهل السُّنَّة[1]، وعقلاء البشر.

وللتوضيح أقول: إنّه علينا أن نجمع بين أمرين، هما خلق هذا العالم ليمتحن الله سبحانه عباده، ومنع الله سبحانه أن يكون هذا الامتحان امتحانًا، وذلك بسلبه الإنسان المشيئة التي تتيح له الاختيار بين فعل الخير والشر، وبين الطاعة والمعصية، وبين الإيمان والكفر؛ فإلغاء موهبة الفعل الذي يمكن أن يكون شرًّا بخلق الإنسان على مستوى الكمال في الاختيار والفعل دون أن يلابس أدنى خطأ، يعني أنّه لا محلّ لهذا الكائن في وجود امتحاني.

---

(١) قال ابن تيمية ﵀: «وأما أهل السُّنَّة، فعندهم أن الله تعالى على كل شيء قدير، وكل ممكن فهو مندرج في هذا، وأما المحال لذاته، مثل كون الشيء الواحد موجودًا معدومًا، فهذا لا حقيقة له، ولا يتصور وجوده، ولا يسمى شيئًا باتفاق العقلاء، ومن هذا الباب: خَلْقُ مثل نفسه، وأمثال ذلك». منهاج السُّنَّة ٢/ ٢٩٤.

وقال ابن القيم ﵀: «لأن المحال ليس بشيء، فلا تتعلق به القدرة، والله على كل شيء قدير، فلا يخرج ممكن عن قدرته البتة»، شفاء العليل، ص٣٧٤.

ب ـ يرى الملحد أنّ علم الله يتعارض مع تركه منعَ الشر:

قلت: لا تعارض بين علم الله المطلق ووجود الشر؛ لأنّ حكمة الله قد اقتضت أن يكون في العالم شر يصطرع معه الإنسان الممتَحَن.

ج ـ يرى الملحد أنّ رحمة الله تتعارض مع قبوله/أو فعله الشر:

قلت: سبق أن بيّنا أنّ الله لم يفعل الشر؛ لأنّ الشر ليس حقيقة ذاتية، وبيّنا أنّ الشر ليس من فعل الله وإنّما هو من فعل خلقه. فلم يبق غير دعوى قبول الله للشر وتعارض ذلك مع أن يكون الله رحيمًا. والجواب هو أنّ الله قد سمح بوجود الشر لأنّه يحقق غرض الامتحان، كما أنّ من الشر ما أراد الله به رحمة خلقه، كمغفرة ذنوبهم ورفع درجاتهم وتنمية ذواتهم... يقول (هبرت س. بوكس): «إنّ الشر الأخلاقي مسموح به من الله، لكنّه لم يأمر به. إنّ الله لا يسمح لأي شيء بالوجود إلّا إذا كان سيجعل عاقبته حسنة. حتّى الشر الأخلاقي جُعل مسخرًا لأغراضه الحسنة»[1]. وهي نفس الحقيقة القرآنيّة البادية في وصفه سبحانه أنه: الرحيم والحكيم.

ـ د ـ
مشكلة الشر المجاني

لقد أصبح جلّ الناس في الغرب ـ حيث لمشكلة الشر وزنها التاريخي واللاهوتي ـ على قناعة أنّه لا تعارض بين وجود إله ووجود الشر[2]، ولذلك عدَّل كثير من أعلام الدعوة الإلحادية طرحهم من مجرّد الاعتراض بوجود الشر إلى شبهة عبثيّة الشر التي يعبّرون عنها بـ«مجانيّة الألم» «gratuitous suffering»؛ أي: الأذى الذي لا يخدم هدفًا.

ما يُستخلص من هذا التقهقر هو أنّ وجود الشر في ذاته ليس مشكلًا؛ فهو لا يتعارض مع علم الله وقدرته ورحمته، وإنّما المعارض لكمال الله

---

(١) Hubert S. Box, The Problem of Evil, p.57.

(٢) Daniel T. Snyder, "Surplus Evil," in *The Philosophical Quarterly,* Vol. 40, No. 158 (Jan., 1990), p. 78.

ـ بزعمهم ـ هو الشر المجاني. وقد حمل الفيلسوف الملحد (ويليام رو) في الغرب لواء المنافحة عن حجيّة الشرّ المجاني لنفي وجود الخالق. وقد صدرت ردود عديدة في نقض مذهبه، وأبانت عن تهافت دعواه إبستيمولوجيًّا من أكثر من وجه[(١)].

يمثّل «الشرّ المجاني»، أو «الشر الذي لا هدف من ورائه»، وغير ذلك من التسميات، تعبيرًا عن أقصى ما بلغه فلاسفة الإلحاد في الانتصار لعالَم بلا إلٰه رحيم. ظاهر هذا الاعتراض البساطة وباطنه من قِبَله التشعّب والغموض، إذ هو مرتبط أساسًا برفع الحُجُب عن كلّ ظواهر الكون وبواطنه، كما أنّه يستبطن تصورًا لعالم شفاف، دون أن تُثبت شفافيته. فما هي هذه الشبهة؟ وما مدى معقوليتها؟ وما صواب تضميناتها؟

«الشرّ المجانيّ» في تعريف (ويليام رو) هو **الشرّ الذي لا يقود إلى خير يوازيه أو يربو عليه**. وقد ساق له مثالين (صارا بذلك شهيرين). المثال الأول: الموت البطيء والمؤلم لغزالة في حريق غابة، والمثال الثاني ـ وقد استفاده من (برتراند راسل) ـ؛ هو اغتصاب طفلة سنّها خمس سنوات وقتْلها على يد عشيق أمّها.

وهو يعرضه على الصيغة التالية:

١ ـ توجد حالات معاناة شديدة بإمكان الإلٰه القدير العليم أن يمنعها دون تفويت خير أكبر منها أو السماح لشر يوازيها أو يربو عليها.

---

(١) Wykstra, "Difficulties in Rowe's Argument for Atheism, and in One of Plantinga's Fustigations against It," read on the *Queen Mary* at the Pacific Division Meeting of the American Philosophical Association, 1983; "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'," *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), pp. 73-94; "The 'Inductive' Argument from Evil: A Dialogue" (co-authored with Bruce Russell), *Philosophical Topics* 16, pp. 133-60; Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition," *Philosophical Perspectives* 5, pp. 29-67; van Inwagen, "The Place of Chance in a World Sustained by God," in *Divine and Human Action,* ed. T. Morris (Ithaca: Cornell University Press, 1988); "The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy," *Philosophical Topics* (1988); "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence," *Philosophical Topics* (1991).

٢ ـ على الإله العليم، كامل الخيريّة أن يمنع وقوع كلّ معاناة شديدة إلّا أن يؤدّي المنع إلى تفويت خير أعظم من هذه المعاناة أو السماح لشر يوازيها أو يربو عليها.

٣ ـ = إذن، لا يوجد إله قدير، عليم، كامل الخيريّة[١].

المقدمة الأولى لـ(رو) هي التي يجادل الإلهيون بشدة في صوابها[٢]، ويرون أنّها نقطة ضعف الاستدلال بالشر المجاني، فهي تقوم على أصل «عدم العلم»، بما يفترض أنّ كلّ ما لا يعلمه الإنسان هو في حكم العدم. وهذا مذهب من ينفي الإله المتعالي (transcendent) لصالح البشر المتألّه الذي لا يعزب عن علمه شيء في الأرض. إنّ دعوى (رو) لا تفترض جهل الإنسان ولا دقّة ما يخفى على علمه أو تعقيده الذي يتجاوز إدراكه. إنّها في الحقيقة تخلط بين «الشر الغامض» (inscrutable evil) الذي لا يدرك الإنسان الحكمة من ورائه و«الشر المجاني» (gratuitous evil) المقطوع أنّه بلا حكمة.

يجيب المؤمنون بالله عامة على مشكلة الشر بحل من ثلاثة:

- الإجابة تفصيلًا على السؤال: الحل الثيوديسي، وهو المتمثّل في بيان كلّ أسباب وجود الشر أو جلّها. وقد عرضنا هذا الحل عند مناقشة الشرين، الأخلاقي والطبيعي.
- بيان سبب العجز عن الإجابة على السؤال كليًّا أو جزئيًّا: القصور المعرفي للإنسان.
- تعديل السؤال: «تحويلة مور»، وسنعرض لها لاحقًا[٣].

---

(١) William L. Rowe, The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, p.336.

(٢) أنكر بعض الثيوديسيين تعارض المقدمة الأولى مع الإيمان بإله الأديان السماوية، بالزعم أنّ وجود الإله الكتابي لا يتعارض مع وجود الشر المجاني. وفي دعواهم نظر، انظر:

Daniel and Frances Howard-Snyder, "Is Theism Compatible With Gratuitous Evil?", in *American Philosophical Quarterly* Volume 36, Number 2, April 1999, pp.115-130.

(٣) Michael Murray and Michael Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008), pp.165-178.

ولنا على هذه الصيغة (الحلول الثلاثة السابقة) تعليقان:

أولًا: نحن لا نرى أنّ هذه الإجابات تتنافى؛ فإن قبلنا واحدة رفضنا الجوابين الآخرين، وإنما نرى أنها تتكامل، فمثلًا نحن نرى قصور العقل في فهمه لدقائق العالم، لكننا نعتقد مع ذلك أننا إن قَلَبنا السؤال على الملحد، وتحدَّيناه أن يجزم أن شرًّا بعينه لا يمكن أن يكون سبب وجوده حكمة من الحكم التي أوردناه، فلن يحر جوابًا. وهو ما يعني أنّنا حتى لو تنزلنا في الجواب، وقلنا بقدرة العقل على إصابة الحكمة التي وراء كل شر، فلن يتمكن الملحد من إقامة اعتراضه.

وثانيًا: نحن نرى أن نرتب مباحث الحديث في موضوع الشر المجاني بصورة واضحة؛ لأننا بذلك نحيط بأوجه الخلل في الاعتراض الإلحادي، مع استيعاب ـ في نفس الآن ـ الصيغة التقليدية للرد. وهذه الاعتراضات هي:

١ ـ السؤال ملغوم في داخله بأسئلة محرجة للملحد.

٢ ـ يقوم الاعتراض على التسليم بيقينية الشر المجاني، وقد كان عليه أن يجعله موضع استشكال ونظر.

٣ ـ الإشكال يفترض كمال العقل الإنساني وبساطة الكون، وبالتالي قدرة الإنسان على كشف حقائق كل موجود.

٤ ـ ينفي الاعتراض الإلحادي الحكمة من عجز العقل عن سبر كلّ حقيقة.

٥ ـ يرى الاعتراض الإلحادي أنّ سنن الكون المادية التي ينجم عنها كثير من «الشر المجاني» أمر عارضي، وأنّ من الحكمة الاستغناء عنها.

٦ ـ يرى الاعتراض الإلحادي أن ثبوت مجانية الشر مرهون بحقيقته في الحياة الدنيا دون افتراض تتمة لقصة الوجود في الآخرة.

٧ ـ يتجاهل الاعتراض الإلحادي مشكلة الخير المجاني.

* * *

ما يستشكل على الاستشكال:

يفترض الملحد أنّ مشكلة الشر المجاني بدهية في تعارضها مع رحمة الله؛ إذ كيف يسمح الإلٰه الرحيم بهذه الشرور الكثيرة أن تسكن أرضنا؟ وإذا كانت هذه الشرور التي تبدو مجانية، تخفي وراءها حكمًا؛ فلِمَ لا يخبرنا الله عنها، إلّا أن تكون بلا حكمة؟! والإلحاد لم ينصف الحق في هذين التصوّرين.

تركيم الشر وخديعة النظر:

يقوم المشكّكون، في مسلك ساذج **للتهييج العاطفي**، بتجميع جميع الشرور في العالم باعتبارها كتلة شر واحدة، حتى إنّ عددها يبدو للوهلة الأولى هائلًا مفزعًا؛ للإيحاء أنّ الشرور في العالم بالغة الكثرة إلى درجة بالغة المعاندة لدعوى الحكمة والرحمة في الخلق. وهذا منطق متكلّف لأنّ الصواب أن نتحدّث عن الشر الذي يصيب الفرد الواحد باعتباره محنة للإنسان كفردٍ من جنس، أمّا جمع الشرور جميعًا فإنّه يخرج الدعوى من المعقولية إلى المبالغة والعاطفية. وكما قيل فإنّ **كلّ شرور العالم لا تزيد على ما يعانيه كائن واحد يعاني أعظم البلاء**؛ فإنه لا يوجد فرد يعاني كلّ شرور الدنيا. وإذا صحّت الحكمة في معاناة أشدّ الناس بلاءً، صحّت في غيره من باب أولى.

كما أنّ هذا المنطق يعتبر خاطئًا حسابيًا؛ لأنّ الأصل في هذا الكون الخير والانتظام لا الشر والفوضى؛ فإنّ عدد الأصحاء الذين لا يعانون آلامًا تتجاوز المعدل المتوسط لتحمّل الأذى، أعظم بكثير ممن يعانون الأمراض التي تحرم الإنسان لذّة الحياة، والكوارث الطبيعية الكبيرة استثناء في الوجود لا أصل... ولو أنّنا حسبنا الأمر بالنسب المئويّة، فلا ريب أنّ نصيب الأذى سيكون بالغ الضعف.

ثم إنّ أصل دعوى «الشرّ المجاني» هو النظر إلى كلّ شر كوحدة منفصلة، في حين أنّه لو نُظر إلى هذه الشرور كأجزاء من صورة العالم في كليّته، فستتضح حِكم لا تدرك إذا عزلنا كلّ جزء على حدة. فموت الحشرات

مثلًا، بدونه تصبح حياة الإنسان مستحيلة في سنة واحدة، وافتراس الحيوانات بعضها البعض تجديد للدورة الطبيعيّة... إنّ الوجود البشري في كليّته ـ كما قيل ـ أشبه بلوحة فسيفساء تحمل صورة جميلة رائقة، لكنّ **إحساسنا بهذا الجمال يزول إذا نظرنا إلى كلّ قطعة من هذه اللوحة على حدة، عندها لا تبصر العين غير أحجار مكسّرة أو زجاج غير مهذب الأطراف لا يحمل من معنى الجمال شيئًا**، وكذلك هي الحياة أو بعضها إن عزلنا لحظاتها عن دفقها.

لماذا لا يخبرنا الله بسبب كلّ شر؟:

السؤال عن عدم إخبار الربّ لنا بالحكمة من كلّ شرّ يتكرر كثيرًا على ألسنة المتشككين، وهو تعبير عن حاجة نفسيّة متّقدة وليس ثمرة ضرورة عقليّة. إنّه تعبير عن رغبة المبتلى في مسكّن لألمه، ورجاء بعد وجعه، وفرج بعد كربه.. وليس العقل مضطرًّا إلى طرحه؛ بل العقل يقضي أنّه سؤال بلا معنى، لسببين:

أولًا: قد أخبرنا الله أنّ الشر فتنةٌ واختبار في رحلة الحياة، على وجه العموم، فليس في الحياة شيء من العبث القدري. كما أنّ مما يظنه المرء شرًّا هو خير له في الدنيا.

ثانيًا: عند التفصيل، يفقد الشر خيريته إذا كان كلّ شر ينزل بالإنسان تنزل معه وثيقة تشرح سببه وترفع غموضه وتبيّن مآله. على هذه الصورة، يفقد الشر الكثير من الحكمة التي وراءه، لتتحول الحياة إلى دبيب ميكانيكيّ ممل، يعرف المرء في أوله مآله، فلا مقام أو معنى فيه للاختبار الإلٰهي الذي يعقبه جزاء الجنة أو عذاب النار. «وهذا هو المعنى في الابتلاء... فإنّ الكلّ لو كان ظاهرًا جليًّا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد في الطلب. ولو كان الكل مشكلًا خفيًّا لم يُعلم شيء حقيقة، فجعل بعض [الأمور] جليًّا ظاهرًا وبعضها خفيًّا ليُتوسّل بالجليّ إلى معرفة الخفي بالاجتهاد وإتعاب النفس وإعمال الفكر، فيتبيّن المجدّ من المقصّر والمجتهد من المفرّط، فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم... [كما أنه] لو لم يبتل العقل

الذي هو أشرف الخلائق لاستمر العالِم في أبّهة العلم على المرودة، وما استأنس إلى التذلّل لعزّ العبودة. والحكيم إذا صنّف كتابًا ربما أجمل فيه إجمالًا وأبهم فيما أفهم منه إشكالًا ليكون موضع جثوة التلميذ لأستاذه انقيادًا فلا يحرم باستغنائه برأيه هداية منه وإرشادًا»[١].

* * *

تحويلة مور!

تنطلق شبهة الشر المجاني من مُسلَّمة وجود الشر المجاني لنفي وجود الله، ويقول المؤمنون بالله ـ ومنهم الفيلسوفة (جان ماري ترو) ـ: إنكم تبتدئون الجدل ببدهية موهومة تحتاج إلى نظر؛ فإنّ مقتضى الانضباط العقلي أن نقول: «ليس بإمكاننا تفسير حالات تبدو ظاهريًّا كشر مجانيّ، حتّى نعلم إن كانت مجانيّة أم لا. وليس بإمكاننا أبدًا أن نقطع بهذا الأمر إلّا إذا كنّا متأكّدين من الوضع الأنطولوجي لله. بما أنّه ليس بإمكاننا نفي أو إثبات وجود الله [عبر حجّة الشر المجاني]؛ فعلينا أن نثبت أولًا وجوده أو عدمه، وحتّى يتمّ ذلك؛ ليس بإمكاننا أن نعرف إن كانت هناك حالات شر مجانيّ»[٢]. ويسمى هذا الاستدلال أحيانًا باسم «تحويلة ج. إ. مور» «G. E. Moore shift» على اسم الفيلسوف الإنجليزي (مور) الذي نبّه لهذه الحجة[٣].

وقد عبّر اللاهوتي والفيلسوف (ف. ج. فتزباترك) (F. J. Fitzpatrick) عن صميم هذا المعنى أثناء نقاشه الأذى الذي يطال الحيوانات، بقوله: «**إذا استطاع المؤمن بإلٰه أن يستظهر حجّة صائبة لوجود الله فسيكون معذورًا في قوله: إنّه لا بد أنّ هناك تفسيرات لـتألّم الحيوان بما ينزّه بصورة تامة العناية**

(١) علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، ١/ ٩٠ ـ ٩١.

(٢) Jane Mary Trau, "Fallacies in the Argument from Gratuitous Suffering," in *The New Scholasticism* 60 (4): 489.

(٣) William Hasker, *The Triumph Of God Over Evil: Theodicy For A World Of Suffering*, Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2008, p.178.

الإلٰهية عن الظلم، رغم الغياب الظاهري لهذا التفسير»[1].

وبعبارة أخرى، نسأل: هل يعجز الإلٰه أن يجعل وراء كلّ ما يبدو شرًّا مجانيًّا، حكمة وتعويضًا؟ إن قال الملحد: إذا افترضنا وجود إلٰه، فإنّ العقل لا يمنع من وجود هذه الحكمة وهذا التعويض للمبتلى؛ **سقط اعتراضه**، وإذا قال: إنّ هذا الأمر ممتنع عقلًا؛ طولب بالدليل العقلي، **ولا دليل**؛ واستبان عندها أنّه لا يعرف معنى كمال الألوهيّة. **وهذا إلزام قوي قاطع لدعوى الملحد**، بل هو من أقوى الردود وأعظمها؛ إذ هو يقلب «معادلة» الملحد من:

١ ـ وجودُ شرّ مجاني هو أمر يقينيّ.

٢ ـ وجود إلٰه هو مجرّد فرضية بحاجة إلى بحث.

٣ ـ وجود الشرّ المجاني حجّة على نفي وجود إلٰه؛ لأنه لا يمكن أن يوجد إلٰه قدير وعليم ورحيم ويوجد في خلقه شرّ مجاني.

٤ ـ = إذن لا وجود لإلٰه!

لتصبح المعادلة المعقولة هي:

١ ـ الأدلّة المادية في الكون وفي التجريد العقلي قاطعة بوجود إلٰه.

٢ ـ وجود الشرّ المجاني مجرّد فرضية بحاجة إلى بحث.

٣ ـ يقيننا العقلي أنّ هناك إلٰهًا قديرًا وعليمًا ورحيمًا يقتضي أن نلزم عقولنا بالقول: إنّ هذا الإلٰه قادر على أن يخفي وراء ما يبدو شرًّا مجانيًّا حِكَمًا وخيرًا.

٤ ـ = إذن لا وجود لشرّ مجانيّ!

إنّ الصورة المنطقيّة للتفكير التصاعدي لا بدّ أن تبدأ بيقين ثابت؛ حتى لا يتيه المفكّر في فرضيات الممكنات. ولذلك لا يصحّ أن ننطلق من افتراض وجود شر مجانيّ لأنّ القطع بمجانيّته هو مجرّد احتمال عقلي لا يمكن القطع به في مبتدأ النظر، أمّا القول بوجود خالق أخرج المادة من العدم إلى الوجود

---

(١) F. J. Fitzpatrick, "The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil," in *Religious Studies*, Vol. 17,No. 1 (Mar., 1981), p.34.

وصوّر الكون فأحسن تصويره، فهو حقيقة ماديّة يشهد لها الحسّ والمعادلات العقليّة.

إنّ مسلكنا في ترتيب الأفكار لا يلغي الحقائق ـ على خلاف المنطق الأوّل الذي ينفي ما يقطع به العقل من وجود إلٰه ـ، وإنّما هو يثبت المدركات اليقينيّة الكبرى، ثم يقيم على أعمدتها فهمًا مدركًا لغوامض الكون.

* * *

أوهام كمال العقل البشري:

يقيم الإلحاد ردّه لعقيدة الإيمان بالخالق القدير الرحيم على أنّ وجود القدرة أو الرحمة عند هذا الإلٰه يتعارض مع مدركات العقل، دون أن يخبرنا فلاسفة الإلحاد عن قدرة العقل وفاعليته، وهل له أفق ينتهي عنده نظره. إنّ الظنّ أنّ العقل لا يرى حكمة في شرور العالم، يلزم منه أنّ العقل قد أحاط بكلّ شيء علمًا، علنه وسرّه، جلبته وحسيسه، ولكن هل يسلّم العقل الواعي لنفسه بهذا الأمر؟

حدود العقل البشري:

أهم تضمينات اعتراض (ويليام رو)، افتراضه أنّ الإنسان يملك إدراكيًّا معرفةَ كلَّ سبب ممكن لوجود الشرّ إن وُجد إلٰه[1]، ولكنّ ذلك يخالف بدهيةً معرفيّةً يسلّم لها علماء الإبستمولوجيا، وهي أنّ الملكات الإدراكية والخيالية للإنسان محدودة، فسواء قلنا بوجود الله أو جحدنا ذلك، أو قلنا بوجود الحكمة الكليّة أو اعتنقنا العشوائية العابثة، فقدراتنا العقلية أدنى من أن تتجاوز ما توحيه إلينا الظواهر والجزئيات البارزة.

وإذا نحن نظرنا في قضيّة الشر برويّة فسنجد أنّ البت في جميع جزئياتها محال؛ لأنّ الإنسان لا يحيط بواقع الشر من جميع جوانبه، ولا صلته بما قبله

(١) Richard M. Gale, 'The problem of evil', in Chad Meister and Paul Copan, eds. *Routledge Companion to Philosophy of Religion* (London; New York: Routledge, 2013), p.464.

وما بعده؛ ولذلك فإنّ قضيّة الشر وعلاقته بالحكمة الإلٰهية لا يمكن أن تُتناول إلّا ضمن كليّات عامة فقط.

وإذا أردنا بيان القصور العقلي عند تناول المسألة الثيوديسيّة عينًا، فإنّنا نقول مع الفيلسوف (ويليام ألستون) (William Alston): إنّ العقل أَسِيرُ ستة معوّقات:

١ ـ قصور المعلومات (Lack of data): وهي تبدأ من أسرار القلب البشري إلى عناصر الكون وتكوينه، وتشمل الماضي السحيق والمستقبل الآتي.

٢ ـ تعقيد أكبر من طاقة إدراكنا (Complexity greater than we can handle): الموضوع متداخل العناصر على صورة أعظم من طاقتنا على التفكيك والإدراك.

٣ ـ صعوبة تحديد ما هو ممكن أو ضروري ميتافيزيقيًّا (Difficulty of determining what is metaphysically possible or necessary): عالم الماورائيات هو عالم يقع خارج دائرة إدراك التفكير البشري ونحن لا نعرف عنه غير القليل مما تدلّ عليه قرائن الوجود المادي، ولا يبقى بعد المعارف المتلقاة من الوحي مصدر آخر لفهم هذا الوجود المتنائي عن إدراكنا.

٤ ـ جهلنا بالقائمة التامة للممكنات (Ignorance of the full range of possibilities): تواجهنا هذه المشكلة عندما نبحث عن نتيجة سلبيّة (للنفي لا للإثبات)؛ فنحن مطالبون هنا باستحضار جميع الممكنات لاستنباط نتيجة من نفيها. وهي مسألة هامة جدًّا في حديثنا عن الحكمة الإلٰهية من فعل الله سبحانه في خلقه مما يبدو ظاهرًا كشر محض.

٥ ـ جهلنا بالقائمة التامة للقيم (Ignorance of the full range of values): استخلاص دلالة إيجابية من الفعل البشري أو الحدث الكوني لنفي أنه شر أو النظر إليه سلبًا على أنّه شر يقتضي إدراكًا لجميع القيم الإيجابيّة أو السلبيّة التي من الممكن أن تتصل بهذا الفعل.

٦ ـ حدود ملكاتنا في شأن تقديم أحكام قِيَميّة كاملة (Limits to our capacity to make well considered value judgments): تظهر أساسًا في صعوبة إصدار أحكام مقارنة بشأن قضايا كبرى معقّدة[١].

ولذلك أكّد (ألستون) أنّ «الأحكام المطلوبة من الدليل الاستقرائي للشرّ ذات طابع طموح خاص جدًّا وهائل من حيث المبدأ، وليست ملكاتنا المعرفيّة التي تفيدنا عادةً بصورة جيّدة في الأعمال الأضيق، مؤهلة لذلك»[٢]. وهذا هو عين التواضع المعرفي المطلوب من الإنسان إذا عَرض لقضايا بهذا العمق والتعقيد. إنّها حقيقة موضوعيّة، سواء قلنا بوجود الخالق أو أنكرنا ذلك. إنّ العقل الإنساني محدود الأدوات والغايات، ومن الجهل بحقيقته أن يُزعم له الكمال فيُنفخ فيه حتى يكون في حجم الكون أو يُطوى الكون كلّه ثم يحشر في بؤرة الإدراك فيه.

لا شكّ أنّ معارفنا المعاصرة اليوم تؤهّلنا إلى درجة أعلى من التواضع بعدما استبان حجم الترابط المعقّد لهذا العالم. وهو ما أكّدته «نظرية الشواش»[٣] «Chaos Theory»، خاصة في مثالها الطريف عن «تأثير الفراشة» «The butterfly effect» فإنّ «رفرفةُ جناحِ فراشة في ريو دي جانيرو [في البرازيل]، تتضخّم بسبب التيّارات الجويّة، قد تسبّب إعصارًا في التكساس بعد أسبوعين» « The fluttering of a butterfly's wing in Rio de Janeiro, amplified by atmospheric currents, could cause a tornado in Texas two weeks later.»، كما هي عبارة ومثال مؤسّس[٤] هذه النظريّة العلميّة التي تؤكّد الترابط الشديد بين أحداث الكون، وأنّ الحدث الكوني الصغير مهما ضؤل، وبدا بعيدًا عن أحداث أخرى مكانًا وزمانًا، فإنّه من الممكن أن يكون بينه

---

(١) William Alston, "The Inductive Problem of Evil," in *Philosophical Perspectives 5 (1991): 59 - 60.*

(٢) Ibid., 65.

(٣) تعرّب أحيانًا: «نظرية الفوضى» أو «نظرية الهرجلة». وهي نظريّة مُسَلَّمَة عند عامة الملاحدة في الغرب.

(٤) Edward Lorenz.

وبين حدث كوني هائل ترابطٌ سببيٌّ حقيقيٌّ وإن كان بطيئًا في تفاعله.

وتقتضي ديناميكية الشواش ثلاثة أمور تتعلّق بصورة عميقة بمسألة الشر، أوّلها: الترابط الهائل بين أفراد الكون وأحداثه، وهو ما يدلّ على ارتباط ما يحصل في الكون من تغيّرات بما يتتالى من أحداث، وثانيها: أنّ عظيم الأحداث وبسيطها وعرضيها سواء في تشكيل أحداث المستقبل، وثالثها: أنّ تشعّب الأحداث يمنعنا أن نحسم نظرتنا التنبؤيّة[1]. والشر بذلك ليس نتاج تطوّر خَطيّ (linear progression) وإنّما هو حصيلة شبكة بالغة التعقيد والتداخل، لا تعرف مقدماته لكثرتها وتنوّعها وتشابكها، تصنعه الأحداث الجليلة والأمور الحقيرة. وهو ما يضطرّنا إلى الإقرار **بخفاء الجزء الأكبر من السلسلة السببية لما يطرأ من شر في وجودنا الكوني.**

إنّ ظنّ المشكّك أو المتشكّك أنّه بإمكان عقله الضعيف أن يستوعب جميع المعادلات الخلُقيّة لهذه الحياة، لظنّ ساذج غرير؛ لأنّه يتصادم مع حقيقتين، واحدة كونية وأخرى وجوديّة.

أمّا الكونيّة فهي أنّ عقل الإنسان عاجز فعلًا عن استيعاب جلّ المعادلات الماديّة الكونيّة التي تحتوي حياته، فهو لا يعرف عن قوانين الوجود إلّا قليلها، كما أنّ الكثير من هذه المعادلات لا يستوعبها إلّا خاصة العلماء، **فكيف يظنّ أنّه بإمكانه أن يدرك مفهوم العدل الإلٰهي في تفصيله المعقّد والخفي المتداخل، وهو العاجز عن إدراك قوانين المادة البسيطة في حضورها وعملها؟!**

ومن العِبر في هذا الباب زعم التطوّريين أنّ في بدن الإنسان مائة وثمانين عضوًا بلا وظيفة، وأنّ هذه الأعضاء اللاوظيفية (vestigial) هي من بقايا المراحل التطوّرية السابقة للإنسان. وقد استمرّ هذا العدد في التناقص يومًا بعد اليوم على مدى القرن الماضي حتى قيل: إنّه قد وُجد لجميعها دور

(١) Jennifer Jeanine Thweatt-Bates, *Chaos Theory and the Problem of Evil*, A Thesis Presented to the Faculty of the Graduate School Abilene Christian University, 2002, pp.69-71 (manuscript).

وظيفي في النشاط البدني[1].

أمّا من الناحية الوجوديّة؛ فالإنسان مختبر في امتحان، **وهو جزء من هذا الامتحان**؛ وهو مع ذلك يطلب من ممتحنه أن يهبه جميع الأجوبة التي بجوابها يفقد الامتحان طبيعته الاختباريّة الابتلائية!

قد يقول المخالف: إنّك ترمي غير المعقول في منطقة الظلام التي تُسمّيها منطقة «القصور العقلي»؛ وهي شمّاعة من الممكن أن يعلّق عليها كلّ إنسان ما يخالف العقل.

والجواب هو أنّنا ننكر أن يكون في الجمع بين الإيمان بالله سبحانه والشرّ مخالفة للعقل، **ونحن هنا نميّز بين محالات العقول ومحارات العقول**؛ فعجز العقل وحيرته في فهم أمر ما لعجز أصيل فيه، غيرُ نسبة الأمر إلى المحال والتناقض؛ فلا يَلزم إذن من العجز عن الإحاطة بواقع الشر القول إنّه بلا غاية ولا حكمة، ولا يلزم العقلَ بالإيمان بالربّ جلّ وعلا والشر، محالٌ عقلي، **بل نقول إنّ وجود الشرّ في عالم الامتحان هو عين الحكمة**.

ويوضح (فتزباترك) سبب الخطأ الذي وقع فيه المتخوّضون في مسألة وجود الشر غير المبرّر للقول بنفي وجود الخالق، بقوله: «على المرء أن يُظهر من خلال مقارنة كلّ أنواع الشر الموجودة ودرجاتها وطريقة توزّعها في العالم، أنّ هذه المجموعة الكاملة من الشرور مطلوب وجودها، كشرط جوهري لتحقيق الخير المطلوب. هذا المشروع لا يمكن أن يتحقّق واقعًا إلّا إذا افتُرِض من البداية أنّ فهمنا لطبيعة الأمور الخيّرة التي يريد أن يوجدها الله، وإدراكنا للعلاقات الضروريّة التي من الممكن أن تكون بين الخيرات والأنواع الممكنة من الشرور، يكفيان لضمان فرصة نجاح معقولة في محاولتنا. تم طرح هذا الافتراض بصورة متكررة بطريقة غير نقدية من طرف من كتبوا في مشكلة الشر، خاصة من طرف أولئك الذين يحاولون استعمال هذه المشكلة كأساس لنفي وجود الله. **ويبدو أنّه من العقل الشك في ما إذا كان مدى معرفتنا قريب**

---

(١) Thomas F. Heinze, *The Vanishing Proofs of Evolution* (Ontario, Calif.: Chick Publications, 2005), pp.41-42.

من المستوى الذي يتصوّره هؤلاء الكتّاب»[١]؛ أي: بعبارة أكثر اختصارًا إنّ أدوات العمليّة العقليّة للوصول إلى نتيجة مستوعبة لهذا الأمر الدقيق، فيها قصور جوهري (intrinsic) واضح، لِعِظم المعرفة الأوليّة المشترطة مقابل قصور أدواتنا الإدراكية.

ويعبّر الفيلسوف (بيتر كريفت) (Peter Kreeft) عن أثر محدودية فهمنا للحكمة الإلٰهية على وعينا بالعالم بقصّة طريفة تقرّب إلى القارئ معنى قصور العقل الإنساني عن إدراك **حقيقة** ما يحيط به: تَصَوَّرْ دبًّا في مصيدة، وصيّادًا بسبب تعاطفه معه يريد أن ينقذه مما هو فيه. حاولَ الصيّاد أن يكسب ثقة الدب، فعجز. لم يجد الصيّاد بدًّا من تخدير الدبّ تخديرًا كاملًا، ولما همّ بذلك، فَهِم الدبّ أنّ الصيّاد يريد قتله. لم يدرك الدبّ أنّ الحقنة التي انغمس رأسها الحاد في لحمه، يراد منها إنقاذه ممّا هو فيه. بدأ الصيّاد في دفع الدب داخل المصيدة ليخفف ضغط الزنبرك. ولو بقي من وعي الدب شيء بعد التخدير ورأى الصيّادَ يهزّ جسده، فسيزداد يقينًا أنّ الصيّاد يكاد يزهق روحه، وأنّه مصرّ على أن يكون سبب ألمه ومعاناته. لقد كان الدب مخطئًا، بل قل: لقد التبس عليه الأمر بصورة حادة؛ ففهم الأمور على عكس مقصدها[٢]. وهكذا الإنسان أحيانًا حينما يحاول إدراك مقاصد أحداث الوجود؛ فيرى وقائع يومه تغلّق دونه أبواب الخير وتضرب عليها بالأسداد، وهو لا يدرك أنها من وراء تلك الحجب الداكنة تسير به إلى النجاة.

علينا أن ندرك أيضًا أنّ وجودنا في عالم جوهره امتحان إيماننا وأعمالنا، يقضي ألّا تُبذل لنا إجابات مادية مباشرة عن كلّ ما يطارحنا من أسئلة وما يشاكسنا من مستصعبات. إنّ المؤمن بالله لا يشكّ أنّ رحمة الله ستتداركه بإنقاذه من معضلات الأسئلة وقوارض الشبهات، لكنّ ذلك لا يكون في كلّ حين بإجابة تفصيليّة عن كلّ مسألة، وإنّما يكون بإجابة عامة مطلقة

---

(١) F. J. Fitzpatrick, "The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil," p.25.

(٢) Lee Strobel, *The Case for Faith,* 2000.

تستوعب جزئياتها الصغرى، أو هي مفاتيح للإجابة تحتاج نظرًا وجهدًا من المكلَّف.

إنّ نظرة الإلٰهيين لقضيّة الشرّ وارتباطها بالحكمة الإلٰهية تتميّز بواقعيتها الواعية؛ إذ هي تقوم على أركان ثلاثة:

١ ـ الإقرار بأنّ العقل البشري محدود بمحدودية أدوات النظر ومجال النظر؛ وهو ما يسمح لأبعادٍ من الحكمة أن تكمن وراء آفاق وعينا.

٢ ـ يُعلمنا الوحي الإلٰهي بحكم كثيرة من وراء فعل الله في الأرض مما يبدو شرًّا في ظاهره (كالمرض والجدب...)، كما وهب الله عقولنا القدرة على إدراك أوجه من الخير والنعمة في مظاهر الألم والنقص.

٣ ـ العلم بكمال الربّ سبحانه حجّة للاعتقاد أنّ لله جلّ وعلا حكمًا خافية عن مداركنا تسمح للشرور أن توجد في كوننا.

المنطقة المظلمة في وعينا:

لا يرى العاقل في المنطقة المظلمة في وعي الإنسان، والتي هي نتاج حتمي لقصور أدواته الإدراكيّة، **تبريرًا لعجزه عن الجمع بين المتناقضات، وإنّما هي حجّة لإنشاء تصوّر إيماني متناسق في غياب حجّة قاطعة على إثبات هذا التناقض.**

هذه المنطقة المظلمة ذاتها باسطة سلطانها في ذهن الملحد؛ إذ الملحد بلا ريب يؤمن بعدد من الغيبيات التي يريد من خلالها إنشاء تصوّر عقدي متناسق، فهو يؤمن بنشوء الحياة في المادة بصورة ذاتية، وبنشوء طبيعة التوالد في الأحياء من غير تدبير خارجي، وبنشوء الأخلاق بفعل الانتخاب الطبيعي... فالمنطقة المظلمة هي نتاج آلي للقصور العقلي الذي لا يماري فيه مؤمن ولا ملحد.

إنّ هذه الحقيقة الوجوديّة تؤكّد صواب قول الفيلسوف (ستيفن ج. وِكسترا) (Stephen J. Wykstra) في ردّه على (رو) إنّه بسبب عدم محدوديّة علم الله ومحدودية علمنا، فإنّ **غموض** (mysteriousness) **الشر في هذا العالم**

هو ما علينا أن نتوقّعه(١)؛ أي: إنّ فارق العلم (الهائل) بيننا وبين الإلٰه، والذي يتجاوز في مداه الفارق بيننا وبين الحيوانات العجماوات؛ يستدعي منطقيًّا أن يكون في إدراكنا للحكمة في أفعال الله قصور؛ لأنّ المقدمات المختلفة تقتضي نتائج مختلفة. وقد انتصر لهذا القول الفيلسوف الأمريكي (ويليام ب. ألستون) في مقاله الهام والشهير «The Inductive Argument From Evil and the Human Cognitive Condition» حيث قال: «الحجّة اللاهوتيّة الإلحاديّة لإنكار وجود الله باعتماد القول بوجود الشر قد أُفسِدت بالثقة غير المبرّرة في قدرتنا على القول: إنّ الله لا يملك حججًا كافية للسماح بوجود بعض الشر الذي نراه في العالم»(٢). فهذا اليقين في كمال العقل الإنساني على الإحاطة بالحكمة الإلٰهية أصل فساد هذا المذهب؛ ولذلك أضاف (ألستون): «إنّ جهلنا بالحقائق المتّصلة [بما يبدو شرًّا مجانيًّا] واسع، والعيوب في قوّة تمييزنا جدّ جوهريّة؛ مما يجعلنا عاجزين، فيما يتعلّق بأعيان المسائل(٣)، عن امتلاك أساس للقول: إنّه لا يسمح بها لأسباب هي كيت وكيت»(٤). ولذلك، وكما قال الفيلسوف (فتزباترك)، فإنّ «**العبء يقع على الملحد في إظهار أنّه يوجد شيء ما غير مرضي بصورة عميقة في ما يتعلّق بتقويم المذهب الإلٰهي لمجال المعرفة البشريّة بالله وحدودها**»(٥)؛ أي: إنّ الحجّة مردودة على الملحد بإلزامه هو بأن يقيم الحجّة على أصل الدعوى.

ليس في هذا القول إذعان للجهل، واتّخاذٌ لقصور عقولنا أداةً لتبرير الباطل باختلاق معنى وهمي نخفي به اضطراب دعوانا. مَثَّلَ (وكسترا) لهذا

---

(١) Stephen J. Wykstra, *"The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Evil: On Avoiding the Evils of 'Appearance',"* p. 92.

(٢) William P. Alston, "The Inductive Argument From Evil and the Human Cognitive Condition," p.35.

(٣) الحديث هنا عن القضايا العينيّة وليس عن جنس الشر، ولذلك نحن لا نتناقض بالقول بالحكمة في مجموع الشر، والإقرار أنّنا لا نستطيع أن نجزم (والحديث هو عن الجزم لا الترجيح والاجتهاد) بالحكمة المعيّنة وراء كلّ ابتلاء.

(٤) William P. Alston, "The Inductive Argument," p.44.

(٥) F. J. Fitzpatrick, "The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil," p.29.

الأمر بالاعتراض على نظريّة (كوبرنيكوس) بغياب «الاختلاف الظاهري النجمي» (Stellar Parallax)[1] الملاحظ، فقد اضطر (كوبرنيكوس) إلى افتراض أنّ النجوم بعيدة عنّا بمسافات هائلة جدًّا يصعب تصوّرها. الفرق بين قولنا وقول (كوبرنيكوس) هو أنّ نظرية (كوبرنيكوس) قد احتاجت إلى دليل خارجي لتثبت صدق النظريّة، في حين أنّ الشرّ الملاحظ في العالم يفترض منّا أن نعتقد وجود خير يربو عليه، وإن كنّا لا ندركه، **وليس هذا الافتراض مقحمًا، وإنّما هو مُضَمَّن في إدراكنا لمعنى الإيمان بالألوهية** (implicit in theism)؛ فمعنى الألوهيّة يقتضي في ذاته علمًا وحكمة مطلقين لا تدركهما عقول المخلوقات المحبوسة ضمن جدران أدوات التفكير القاصرة عن تجاوز آفاق نظرها القريبة[2].

نحن لم نختلق (منطقة مظلمة) لنجعل منها عذرًا لمخالفة الحقيقة، وإنّما نحن نثبت أربعة أمور تستوعب حقيقة وعينا بالشر وعلاقته بعالمنا:

أولًا: نحن ننطلق من حقيقة لا مراء فيها بين «المؤمنين» والشكّاكين، وهي ثبوت هذا القصور العقلي عند الإنسان. وأنّ الإنسان عاجز عن الإحاطة بكلّ خير من الممكن أن ينتج عن أعيان الشرور، كما يجهل بصورة كبيرة العلاقات المنطقيّة التي من الممكن أن تقوم بين أعيان الشرور والخير الذي من الممكن أن يتحقق منها، ـ ولذلك كما يقول (أهرن) ـ: «يبدو أنّه من المستحيل إظهار أنّ هذا الشر المعيّن، هو بالضرورة المنطقيّة، غير مبرّر بالنسبة لله»[3].

ثانيًا: ثبت، كما فعلنا في هذا الكتاب، وكما فعل (ألستون) في مقاله، وجود حِكَم كثيرة مرضية للعقل تفسّر بطريقة إيجابية وجود الشر في العالم. وهي حكمٌ كما فصّلنا ذلك وانتصر لها أيضًا (ألستون)[4]، ينطبق كل منها على

---

(١) طريقة علميّة استنبطها علماء الفلك لتقدير المسافة التي تفصلنا عن النجوم، وذلك بملاحظة موقعها منّا في فترات مختلفة مع تغيّر موقع الأرض منها.

(٢) Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering", p.91.

(٣) M. B. Ahern, *The Problem of Evil,* p.50.

(٤) William P. Alston, "The Inductive Argument From Evil and the Human Cognitive Condition," p.36.

أحداث بعينها، وهو ما يسقط أهم اعتراض للملاحدة على عامة الأطروحات الثيوديسية باتهامها أنّها لا تغطّي بتفسيراتها ظواهر الشر بتعدد أنواعها.

ثالثًا: وَعْيُنا بحكمة الله البالغة، يقودنا إلى الاعتقاد بوجود حِكم أخرى (خاصة عند التفصيل والارتباط بالأحداث المعيّنة) تتجاوز معرفتنا.

قال (ابن تيمية): «والذي يجب على العبد أن يعلم أن علم الله وقدرته وحكمته ورحمته في غاية الكمال الذي لا يتصور زيادة عليها، بل كلما أمكن من الكمال الذي لا نقص فيه فهو واجب للرب تعالى. وقد يعلم بعض العباد بعض حكمته، وقد يخفى عليهم منها ما يخفى. والناس يتفاضلون في العلم بحكمته ورحمته وعدله، وكلما ازداد العبد علمًا بحقائق الأمور ازداد علمًا بحكمة الله وعدله ورحمته وقدرته، وعلم أن الله منعم عليه بالحسنات عملها وثوابها، وأن ما يصيبه من عقوبات ذنوبه فبعدل الله تعالى وأن نفس صدور الذنوب منه ـ وإن كان من جملة مقدورات الرب ـ فهو لنقص نفسه وعجزها وجهلها الذي هو من لوازمها...

لكن تفصيل حكمة الرب مما يعجز كثير من الناس عن معرفتها، **ومنها ما يعجز عن معرفته جميع الخلق حتى الملائكة**؛ ولهذا قالت الملائكة لما قال الله تعالى لهم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠] قال: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة: ٣٠]. فتكفيهم المعرفة المجملة والإيمان العام»[(١)].

وقال (ابن القيم): «العقلاء قاطبة متفقون على أنّ الفاعل إذا فعل أفعالًا ظهرت فيها حكمته ووقعت على أتم الوجوه وأوفقها للمصالح المقصودة بها، ثم إذا رأوا أفعاله قد تكررت كذلك ثم جاءهم من أفعاله ما لا يعلمون وجه حكمته فيه لم يسعهم غير التسليم لما عرفوا من حكمته واستقر في عقولهم منها، وردّوا منها ما جهلوه إلى محكم ما علموه. هكذا نجد أرباب كل صناعة مع أستاذهم... فهلا سلكوا هذا السبيل مع ربهم وخالقهم الذي بهرت

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/٥١٣ ـ ٥١٤.

حكمته العقول، وكان نسبتها إلى حكمته أولى من نسبة عين الخفاش إلى جرم الشمس. ولو أن العالم الفاضل المبرز في علوم كثيرة أعرض على من لا يشاركه في صنعته ولا هو من أهلها وقدح في أوضاعها لخرج عن موجب العقل والعلم وعد ذلك نقصًا وسفهًا، فكيف بأحكم الحاكمين وأعلم العالمين»[١].

رابعًا: غياب مانع عقلي يقضي باستحالة وجود هذه الدواعي المنطقيّة التي تليق بكمال الله ـ سبحانه ـ وترتقي فوق معرفتنا المحدودة. إنّ ادعاء الحكمة المحيطة بجميع أفراد الكون؛ وأنّ ما لم نعرف له حكمة مباشرة فهو عبث وخروج عن حد الحكمة، هو أمر يرفع الوعي الإنساني ـ بلا دليل ـ إلى مرتبة الإحاطة الكليّة بعِلّات الموجودات كلها، ما عُظم منها وما دَقّ!

أغلوطة (no - seeum):

تقوم حجة الشرّ المجاني على أصل حجة الجهل (*argumentum ad ignorantiam*)؛ أيّ: إنّ ما يبدو لوعينا مجانيًّا من الشّر، هو كذلك على ظاهره لأننا نجهل الحكمة من ورائه، مما يلزم منه نفي وجود الإله الحكيم. وقد أطلق (ستيفن وكسترا) على هذه الأغلوطة اسم: «no - seeum fallacy»، ذلك أنّ حشرات الـ«no - see - ums» صغيرة جدًّا ومن العسير على العين أن تراها، ولذلك فإذا كنّا لا نستطيع رؤية هذه الحشرات فإننا لا نملك القطع بعدم وجودها[٢].

لسنا نرى «مغالطة no - seeum» مدانة على إطلاقها، وإنّما نقول: إنّ عدم العلم بوجود الشيء لا يقضي بالقول بعدمه إلّا إذا توفّر شرط إضافي وهو وجود قرائن على أنّ من طبيعة ما نبحث في وجوده ألّا يُفلِت من آلتنا الإدراكيّة البشريّة، أمّا إن كان خفاء الشيء عن إدراكنا ممكنًا لصغره ودقته مثلًا، فعندها

(١) ابن القيم، شفاء العليل، ص٤٣٨.

(٢) Stephen J. Wykstra, The Humean obstacle to evidential arguments from suffering: On avoiding the evils of "appearance", in *International Journal for Philosophy of Religion* (1984) 16 (2):73 - 93 (1984).

نقطع أنّ من المغالطة أن نزعم أنّ عدم العلم هو علم بالعدم.

الإشكال هنا هو في تصنيف مشكلة «الشرّ المجانيّ»، هل هي دقيقة في حجم حشرة لا تبصرها العين أم هي كبيرة لا يمكن أن تغفل عنها أبصارنا؟

وجواب ذلك أننا إذا نظرنا إلى «مغالطة no - seeum» آخذين بالاعتبار (١) **القصور الإدراكي الأصيل** في آلة النظر البشرية من جهة، (٢) **وتعقيد شبكة التواصل بين أجزاء عالمنا المعقّد**، أدركنا أنّ عدم العلم أو الرؤية في مقام النظر في ما يظهر من شرّ مجانيّ لا يلزم منه القول بمجانيّة هذا الشرّ، فإنّ الأمر قد يدقّ حتى تعجز عقولنا عن رؤية أوتاره الدقيقة التي تربط بين أحداث حياتنا، والتي قد تحمل من أسباب التواصل والتأثير ما يمتنع على كائن أسير دماغه وقلبه أن يدركه.

ويجيبنا (ألفن بلنتنجا) بجواب آخر بقوله: نظرًا لأنّ الله عليم في مقابل محدوديتنا الإبستيمية الجوهرية؛ فإنه ليس من المفاجئ لنا أن تفلت من قدرتنا معرفة الحكمة الإلٰهية من وجود ما يبدو شرًّا مجانيًّا[(١)]؛ أي: إنّ **التواضع الشديد لقدراتنا العقليّة أمام كمال علم الله وقدرته سبب قوي للتواضع في الحكم على ما نجهله في أمر من شأنه أن يتجاوز وعينا البشري الضيّق**.

ويضع (ابن الجوزي) هذا الأمر في نصابه عند تدارس ما يخفى من حِكم في هذا العالم، بقوله: «العقل قد عرف حكمة الخالق ﷻ وأنه لا خلل فيها ولا نقص، فأوجبت عَليهِ هذه المعرفة التسليم لما خفي عنه، **ومتى اشتبه علينا أمر فِي فرع لم يجز أن نحكم عَلَى الأصل بالبطلان**»[(٢)].

وفي قصّة (موسى) عليه السلام والخضر رسالة واضحة البيان في ألّا يمنح الإنسان لنفسه حقّ الكلمة الأخيرة في ما لا يعلم بواطنه مما يَظهر أنّه شرٌّ لا حكمة تخالطه.

---

(١) Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), p.67.

(٢) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، تحقيق: السيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م، ص٨٥.

قال تعالى:

﴿وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبۡرَحُ حَتَّىٰٓ أَبۡلُغَ مَجۡمَعَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ أَوۡ أَمۡضِيَ حُقُبٗا ﴿٦٠﴾﴾.

﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجۡمَعَ بَيۡنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِي ٱلۡبَحۡرِ سَرَبٗا ﴿٦١﴾﴾.

﴿فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَىٰهُ ءَاتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدۡ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبٗا ﴿٦٢﴾﴾.

﴿قَالَ أَرَءَيۡتَ إِذۡ أَوَيۡنَآ إِلَى ٱلصَّخۡرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ ٱلۡحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيۡطَٰنُ أَنۡ أَذۡكُرَهُۥۚ وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِي ٱلۡبَحۡرِ عَجَبٗا ﴿٦٣﴾﴾.

﴿قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبۡغِۚ فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا ﴿٦٤﴾﴾.

﴿فَوَجَدَا عَبۡدٗا مِّنۡ عِبَادِنَآ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ﴿٦٥﴾﴾.

﴿قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا ﴿٦٦﴾﴾.

﴿قَالَ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا ﴿٦٧﴾﴾.

﴿وَكَيۡفَ تَصۡبِرُ عَلَىٰ مَا لَمۡ تُحِطۡ بِهِۦ خُبۡرٗا ﴿٦٨﴾﴾.

﴿قَالَ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرٗا وَلَآ أَعۡصِي لَكَ أَمۡرٗا ﴿٦٩﴾﴾.

﴿قَالَ فَإِنِ ٱتَّبَعۡتَنِي فَلَا تَسۡـَٔلۡنِي عَن شَيۡءٍ حَتَّىٰٓ أُحۡدِثَ لَكَ مِنۡهُ ذِكۡرٗا ﴿٧٠﴾﴾.

﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِي ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَاۖ قَالَ أَخَرَقۡتَهَا لِتُغۡرِقَ أَهۡلَهَا لَقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـًٔا إِمۡرٗا ﴿٧١﴾﴾.

﴿قَالَ أَلَمۡ أَقُلۡ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا ﴿٧٢﴾﴾.

﴿قَالَ لَا تُؤَاخِذۡنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرۡهِقۡنِي مِنۡ أَمۡرِي عُسۡرٗا ﴿٧٣﴾﴾.

﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمٗا فَقَتَلَهُۥ قَالَ أَقَتَلۡتَ نَفۡسٗا زَكِيَّةَۢ بِغَيۡرِ نَفۡسٖ لَّقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـٔٗا نُّكۡرٗا ﴿٧٤﴾﴾.

﴿قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا ﴿٧٥﴾﴾.

﴿قَالَ إِن سَأَلۡتُكَ عَن شَيۡءِۭ بَعۡدَهَا فَلَا تُصَٰحِبۡنِيۖ قَدۡ بَلَغۡتَ مِن لَّدُنِّي عُذۡرٗا ﴿٧٦﴾﴾.

﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥۖ قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ أَجۡرٗا ﴿٧٧﴾﴾

﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيۡنِي وَبَيۡنِكَۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأۡوِيلِ مَا لَمۡ تَسۡتَطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرًا ﴿٧٨﴾﴾.

﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٞ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبٗا ٧٩﴾.

﴿وَأَمَّا ٱلۡغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤۡمِنَيۡنِ فَخَشِينَآ أَن يُرۡهِقَهُمَا طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗا ٨٠﴾.

﴿فَأَرَدۡنَآ أَن يُبۡدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيۡرٗا مِّنۡهُ زَكَوٰةٗ وَأَقۡرَبَ رُحۡمٗا ٨١﴾.

﴿وَأَمَّا ٱلۡجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيۡنِ يَتِيمَيۡنِ فِي ٱلۡمَدِينَةِ وَكَانَ تَحۡتَهُۥ كَنزٞ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحٗا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبۡلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسۡتَخۡرِجَا كَنزَهُمَا رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَۚ وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا ٨٢﴾ [الكهف: ٦٠ ـ ٨٢].

ما الحكمة التي من الممكن أن تتصوّرها عقولنا لخرق رجل عاقل ظاهرهُ الحكمة سفينة مما قد يؤدي إلى تلفها وهلاك أصحابها؟ وما الحكمة من قتل طفل صغير بريء؟ لا تسمح لنا عقولنا بإبصار حكمة وراء هذا الشرّ الذي يبدو بوضوح (ظاهري) أنه شرّ مجاني، لكنّ كشف الغطاء عن خيوط دقيقة غير مرئية تربط بين أشياء الواقع وعلائقه مما يتجاوز تفكيرنا المحدود، يظهر أنّ حكمة بالغة مشبعة بالرحمة الإلٰهية تكمن وراء هذا الشرّ الذي أوهمتنا عقولنا أنّه مجانيّ. إنّ قصّة النبي العظيم الحكيم (موسى) عليه السلام مع الخضر تأخذ بأيدينا إلى حقيقة تواضع معارفنا أمام هذا العالم الهائل في تعقيده وخفاء أسراره، فخرق سفينة سبيل لعيبها حتى لا ينتهبها من أصحابها ظالم، وقتل طفل لم يجر عليه القلم سبب لرحمته وأهله من شرّه إن كبر.

الحيوان والشرّ المجّانيّ!

لم يكن لمشكلة ألم الحيوانات حضور كبير في النقاش حول مشكلة الشرّ بعمومها إلّا أنها كانت تطرح في ثنايا الجدل الفلسفي ـ الثيوديسي، غير أنّه مع صعود الفكر الداروينى في عالم البيولوجيا ونفي التميّز السُّلالي للإنسان، والثورة الإيكولوجية، وتزايد اهتمام الإنسان الغربي بإلحاق الحيوانات الأليفة بمجموع الأسرة، كالقطط والكلاب، ظهرت مشكلة ألم الحيوانات بصورة أكبر، وأضحت عنصرًا مهمًّا في الجدل الإلحادي لصالح كون بلا إلٰه كامل القدرة والرحمة.

أ ـ مبادئ النظر في مشكلة ألم الحيوانات:

يتمثّل التحدّي الإلحادي في مشكلة ألم الحيوانات في أنّنا لا نملك أن نمدّ الحكم من الأذى الذي يطال الإنسان إليها؛ فهي لا تختبَر بالصبر على البلاء، ولا تعاقب به في الدنيا، ولا تنمّي شخصيتها به.

للردّ على هذه الشبهة لا بدّ أن نوضّح خمسة أصول أولى يقوم عليها التصوّر الإسلامي:

الأول: ليس للحيوانات نفس مقام الإنسان في المعتقد الإسلامي، فالحيوانات كلّها مخلوقة لأجل الإنسان، فليست الحكمة من وجودها غير أن تسخّر للإنسان سواء بطريق مباشر (الأكل من لحمها، والإفادة من حليبها وصوفها...) أو غير مباشر (التوازن الطبيعي عامة). قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقال سبحانه: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ [النحل: ٨]، وقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمَ لِتَرْكَبُوا۟ مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [غافر: ٧٩]، وقال: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٢١﴾ وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [المؤمنون: ٢١، ٢٢].

الثاني: معرفتنا بنفسيّة الحيوانات محدودة جدًّا لأنّ تقدير الجانب النفسي مرتبط **بالوعي الذاتي** للكائن، ولذلك فعامة معرفتنا بنفسيّة العجماوات مرتبط بالظواهر الخارجية.

الثالث: من المسلّم به أنّ التركيب العصبي للحيوانات مختلف بصورة كبيرة عن نظيره في الإنسان[1].

الرابع: تشعر الحيوانات بالألم، عضويًّا ونفسيًّا، كما هو ظاهر حالها عندما يصيبها أذى، وكما تدلّ عليه الأحاديث النبويّة التي تأمر بالإحسان إلى الحيوانات وتحذّر من إذايتها، وهو ما يخالف التصوّر الديكارتي التقليدي

---

(١) Michael J. Murray, *Nature Red in Tooth and Claw: theism and the problem of animal suffering* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008), p.42.

الذي يرى في تألّم الحيوان مجرّد ردّ فعل آلي غير حقيقي[١].

الخامس: تُمثّل نِسبة المشاعر الإنسانية إلى الكائنات غير البشرية نوعًا صريحًا من المغالطات، وتسمى بـ(anthropopathism)، وهو مصطلح حصيلة إدماج كلمتين يونانيتين في بعضهما، إنسان (πάθος) ومعاناة (θεός)؛ إذ ليس لنا أن نفترض من خلال مشاركة الحيوانات لنا شعور الألم أنّ ألمها كألمنا. وللأسف، فإنّ نزوع الإنسان إلى أن ينسب إلى ما حوله الذكاء والمشاعر البشرية سببٌ لإثارة إشكالات في فهم العالم حوله. يقول (ستيوارت جثري) (Stewart Guthrie): إنّ هذا الطبع «ليس محصورًا في نظراتنا إلى الحيوانات الأخرى، وإنّما هو أوسع وأعمق في كلّ أفكارنا وأعمالنا. إنّه يلوّن إدراكنا ويؤثّر على وعينا عبر الحياة، كحال حديثنا إلى النبات والسيارات وأجهزة الكمبيوتر... حقيقةً، الدافع لاكتشاف صفحات الوجوه على السحب والأغصان المتشابكة والأشكال الأخرى غير البشرية، والشعور بوجود إنسان من خلال أصوات مبهمة في الليل، يبدو أمرًا عالميًّا»[٢].

النقاط الخمس السالفة سبب لأن نحوّل النقاش من كون ألم الحيوانات شرٌّ في ذاته إلى مناقشة إشكالية كونه شرًّا زائدًا عن مقتضى العدل، أو بعبارة أخرى: «شرًّا مجانيًّا». وبذلك يصبح السؤال مرتبطًا بكفاءات ملكاتنا البشريّة لتقدير ألم الحيوانات، وقوّته، ومدى تعارض ذلك مع كمال خيريّة الله وعدله.

ب ـ كيف ننشئ جدلًا حول مشكلة ألم الحيوانات:

السؤال عن مدى معرفتنا بألم الحيوانات، وعلاقة ذلك بعدل الله ورحمته، يدفعنا إلى أن نرتّب النقاش على وجه جديد، كالتالي:

- الله موجود.
- لله الصفات (الأخلاقية) المذكورة في القرآن.

---

(١) Rene Descartes, *A Discourse on Method,* trans. John Veitch (London: Dent, 1957), pp. 44ff.

(٢) Stewart Guthrie, 'Anthropomorphism: A Definition and a Theory', in *Anthropomorphism,* Robert Mitchell *et al.* eds. (Albany: State University of New York Press, 1997) p.53.

السؤال الآن هو: هل من الممكن التوفيق بين التقريرين السابقين وألم الحيوانات؟

للإجابة على السؤال السابق نحتاج أن نضيف الفرضيات التالية:

١ ـ الله هو أرحم الراحمين (سورة الأعراف/ ١٥١، سورة يوسف/ ٦٤، ٩٢، سورة الأنبياء/ ٨٣).

٢ ـ خلق الله الحيوانات وأمر الإنسان بالإحسان إليها.

٣ ـ الأمرُ بالإحسان إلى الحيوانات دال على أنّ الله يرحم شعورها ولا يقصد إلى أذاها مجانًا.

٤ ـ الحيوانات تتألّم في عالمنا.

٥ ـ لا تُجازى الحيوانات بالجنّة يوم القيامة لأنّها ليست من أهل التكليف.

إذا كان الله موجودًا فلا يمتنع تصوّر أنه سبحانه:

٦ ـ جعل إحساس الحيوانات بالألم أضعف من إحساس الإنسان به.

٧ ـ أعدّ بعدله للحيوانات في الدنيا تعويضًا عمّا يصيبها من أذى[١].

هذا هو تصوّرنا لألم الحيوانات في عالم خلقه أرحم الراحمين. فهل ينقضه المنطق أو العلم أو العدل الخُلقي؟

منطقيًّا: لا يستلزم القول: إنّ الله قد جعل إحساس الحيوانات بالألم أدنى من إحساس البشر به تناقضًا ولا أية استحالة عقلية. ولا يلزمنا العقل بباطل إن تصوّرنا تعويض الحيوانات عن أذاها في الدنيا.

علميًّا: لا شكّ أننا نجهل حقيقة إحساس الحيوانات بالألم، وإن كنّا ندرك أنّها تتألّم على الحقيقة. ويوفّر لنا العلم اليوم قرائن توحي أنّ إحساس

---

(١) كيف يظنّ ظان أنّ ألم الحيوان مجانيّ، والرسول ﷺ يخبرنا أنّ الله سبحانه غفر لبغيٍّ ذنوبها لداع واحد فقط، وهو أنّها سقت كلبًا (رواه البخاري)، كما أخبرنا الرسول ﷺ أنّ امرأة دخلت النار في هرّة لم تطعمها ولم تتركها تبحث لنفسها عن طعام (رواه البخاري)؟! والرسول ﷺ هو القائل: «**في كل كبد رطبة أجرًا**» (رواه البخاري)!

الحيوانات بالألم أدنى من إحساسنا به. وهو ما يظهر في النقطتين التاليتين:

أولًا: التركيب العصبي للكائنات الحيّة:

أ ـ يكشف تشريح الحيوانات أنّ هناك اختلافات كبيرة في جهازها العصبي المركزي، فالجهاز العصبي للدودة والمتمثّل في عقدة مرتبطة بألياف عصبية، يختلف بصورة واسعة عن نظام عصبي يضمّ حبلًا طويلًا من الأعصاب الشوكية (النخاع الشوكي)، ودماغًا كبيرًا أربعون بالمئة من وزنه قشرة مخيّة[١].

ب ـ لا يلزم ضرورة من وجود جهاز عصبي عند الحيوانات، أنّ هذه الكائنات تتألّم إذا حدثت استجابة شرطيّة عند إصابتها بأذى، أو أنّ حجم استجابتها للأذى يعكس حجم تألّمها، فقد يكون شكل الاستجابة للأذى مجرّد تعبير عن انقباضات آلية لا غير، خاصة إذا كان الجهاز العصبي غير معقّد أو لا يمتد إلى أطراف كامل الأعضاء. كما أنّ طبيعة افتراس الكثير من الحيوانات لبعضها لا تورث ألمًا كبيرًا. وقد شهد عالم الإثولوجيا (علم دراسة سلوك الحيوانات) البريطاني الشهير (جون غودال) (Jane Goodall) أنّ تجربة مشاهدة افتراس الحيوانات الضارية لضحاياها الحيّة تظهر أنه رغم بشاعة المنظر للرائي إلّا أنّ الضحايا تموت بسرعة في غضون دقائق وبالتالي لا تشعر بكثير ألم[٢]. وقال صاحب كتاب: «هجوم سمك القرش»: «ليس هجوم سمك القرش بالضرورة عنيفًا إلى درجة أن يجرح ضحيته بصورة بالغة. من الممكن أن يكون قطع اللحم بأسنان سمك القرش لطيفًا وغير مؤلم كما لو أنه بمشرط جرّاح. وقد شهد حوالي ربع ضحايا سمك القرش أنهم عاشوا اضطرابًا بسيطًا أو لا اضطراب، ولم يدرك الكثير منهم أنّ أمرًا خطيرًا أصابهم»[٣].

ثانيًا: وعي الكائنات الحيّة بألمها:

ينبّهنا عدد من ملاحظاتنا أنّ تجربة الألم عند الكائنات الحية ليست سواءً:

---

(١) C. Stephen Layman, *Letters to Doubting Thomas: A Case for the Existence of God,* p.17.

(٢) Hugo van Lawick and Jane Goodall, *Innocent Killers* (Boston: Houghton Mifflin, 1971), p.13.

(٣) H. David Baldridge, *Shark Attack* (New York: Berkeley Medallion Books, 1975), p.222.

• يبدو أنه ليس عند الحيوانات رؤية ذاتية بتجربتها (first - person perspective on their experiences)؛ ولذلك فلنا أن نشكّ في أنّها قادرة على أن تحمل إحساسًا واعيًا بنفسها غير متقطّع عبر مدى حياتها.

• تتّفق الدراسات الفلسفية لظاهرة الوعي (consciousness) أنّ طبيعة الوعي في الكائنات الحيّة ليست على شكل واحد، وإنّما هناك عدّة مفاهيم ودرجات للوعي[١].

• الإنسان نفسه يتعايش مع درجات مختلفة من الوعي بذاته، فالعُمي الذين فقدوا أبصارهم نتيجة تلف في القشرة البصرية الرئيسية (primary visual cortex)، رغم أنهم يعتقدون أنه ليس بإمكانهم رؤية الأشياء من حولهم إلا أنهم قادرون على تحديد ما في مجالهم البصري وما يحدث فيه من تغيير. وهم بذلك على وعي بما لا يرون[٢]. كما يذكر مرضى آخرون ممن أجريت عليهم عمليات جراحية على القشرة المخية أنهم «يشعرون» بالألم كالسابق لكنّهم توقّفوا عن الشعور بأنّه شيء بغيض[٣].

• يبدو أنّ الحيوانات لا تملك القدرة على مراكمة تجربتها مع الألم لأنّها لا تفكّر في معاناتها، ولذلك فهي لا تعيش تجربة الألم على الصورة التي نعيشها. إنّ طبيعة النسيان فيها تحميها من معاناة تراكم تجربة الماضي مع الحاضر، أو بعبارة أخرى تعيش الحيوانات تجربة الماضي والحاضر باعتبارها واحدة، فهي ترى الماضي والحاضر في صورةِ «الآن»؛ أي: إنّ تجربة الماضي تنبّه تجربة الحاضر ليكونا واحدًا[٤]، في حين أنّ تجربة الإنسان ليست مجرّد استرجاع للألم الماضي وإنما هي أكبر من ذلك، فالإنسان يقارن بين آلامه، وينشئ ترتيبًا بينها، وتجتمع في ذهنه تجارب الماضي وهواجس

---

(١) Michael J. Murray, *Nature Red in Tooth and Claw,* p.52.

(٢) Ibid., p.53.

(٣) Ibid., pp.56-7.

(٤) Leslie Pearce Williams, ed., *Buffon: A Life in Natural History* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997), p.245.

المستقبل. إنّ الحيوان لا يحمل تصورًا عن الزمن، ولا معرفة بالماضي، ولا اعتبارًا للمستقبل بما يجعله غير مثقل بآلام الماضي وخوف المستقبل عندما يعيش لحظة الآن الموجعة.

نحن لا ننكر إحساس الحيوان بالألم وإنّما نوضّح أنّ افتقاد الحيوان للوعي الزمني التراكمي يجعل إحساسه بالألم أدنى بكثير من الإنسان الذي يعود جلّ ألمه إلى طبيعة وعيه وتركيبه العصبي والنفسي.

• يجب أن يُلحق الألم «بالوعي» لا «الشعور» لأنّه أقرب إلى البنيان السيكولوجي منه إلى الفيزيولوجي[١]، وهذا أمر تشهد له ساحات المعارك والقتال، كمثال، حيث كثيرًا ما يفقد المقاتل «شعوره» بالألم على خلاف ما لو كان في حال أكثر طبيعية[٢].

بإمكاننا أن نقرّر انطلاقًا من الملاحظات السابقة أنّ:

١ ـ استمرار التجربة هو عنصر أساسي لوعي الكائن الحي بألمه.

٢ ـ تفتقد الحيوانات خاصية دواميّة التجربة، ولذلك:

٣ ـ =لا تعيش الحيوانات الألم كما نعيشه[٣].

خلُقيًّا: يجب أن ننظر إلى أربعة أمور عندما ندرس ألم الحيوان:

الأول: إذا كانت الحيوانات تتأذّى بغير جرم ارتكبته؛ لأنّها غير عاقلة (وغير مكلّفة)، فكذلك هي تتنعّم بغير فضل أتته. علمًا أنّ حياة الحيوان في مجملها تنعّم بالخيرات التي وهبت له من غير جهد.

الثاني: من أين للمعترض أنّ الله سبحانه لم يعوّض هذه الدواب؟ هل علم كلّ ما منحها الله من خير؟ وهل قاس النعم التي أوتيتها البهائم بالعذاب الذي يصيبها ليدرك أنّ الألم يربو على المصائب؟ هل تبيّن له أنّ الله سبحانه لا يرزق البهيمة بعد كلّ بلاء تعويضًا؟ إنّ عدم العلم ليس علمًا بالعدم! وليس الجهل حجّة

---

(١) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (New York: Barnes and Noble, 1949), p.203.

(٢) Peter Harrison, "Theodicy and Animal Pain," in *Philosophy,* Vol. 64, No. 247 (Jan., 1989), 86.

(٣) Ibid., p.91.

للنفي. والأصل الذي يجب أن يُردّ إليه الأمر ـ إذا كنّا نفكّر ضمن منظومة التصوّر الإسلامية ـ هو قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

الثالث: لا يصحّ القول: إنّ ظاهر الأذى الذي يصيب الحيوان مجاني بلا قيمة؛ إذ إنّ الكثير من هذه الآلام تساهم في النماء البدني للحيوان: فإحساسه بالجوع مثلًا، يحفزّه على تطلّب الغذاء، وألمه منذر له بأسباب الأذى والهلاك. فالأذى من هذا الوجه هو من أسباب الحفاظ على الحياة.

الرابع: صلاح الكلّ يقتضي تضحيات من الأجزاء، وصلاح المنظومة البيئية يقتضي أن يكون هناك تكامل بين أفرادها، حتى يصبح موت الحيوانات سبيلًا لبقاء النوع الحيواني(١).

* * *

امتحان الإيمان:

ما هي صورة الكون الخالي من الشر المجاني في حسّ المعترض؟ إنّه عالم محدود الآلام، يدلّ كلّ شر فيه على حكمة وراءه؛ فما إن تبصر عينك شخصًا يتوجّع حتى تعلم أنّ هناك خيرًا يوازي هذا الأذى أو يربو عليه.. إنه كون بسيط، شفاف، لا يزعج العقل ولا يقلقل النفس!

تُعارضُ الطبيعة الشفافة للكون الذي عقلنه الملحد حقيقةَ الإيمان الذي يطلبه الربّ، والذي هو إيمان فطري وبرهاني لكنه محاصر بالشبهات. وبيقين المؤمن بحقيقة الخلق والعناية يتغلّب على الشبهات؛ فوجود شبهات تفوق في ظاهرها الحد الأقصى المفهوم **فهمًا مباشرًا** هو ما يتوقعه المؤمن في عالم يُمتحن فيه بالشبهات كما بالشهوات، ولذلك بدأت سورة البقرة بمدح المؤمنين الذين من صفاتهم أنهم ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]. وأقصد «بالفهم المباشر» ما يدلّ عليه النظر المباشر في أعيان الشرور وعلاقتها بمآلها اللحظي الذي يسهل على الجميع إدراكه(٢).

---

(١) Hubert S. Box, *The Problem of Evil,* pp.50-53.

(٢) قال بهذا القول جون هك، لكنه يرى أنّ الشر الذي يبدو مجانيًّا حجة ليسعى المرء ليهذب نفسه؛ =

العناية الإلٰهية والسنن الكونية:

ذهب بعض الثيوديسيين إلى أنه يحسن بالإلٰهيين ألا ينكروا وجود الشر المجاني، ومن هؤلاء الفيلسوف (بروس لتل) (Bruce little) الذي أكّد أنه علينا أن نتخلى عن التصوّر الكلاسيكي «للعناية الإلٰهية الدقيقة» «classic meticulous providence» لاعتقاده أنّه يلزم من القول بالعناية الدقيقة أن يتدخّل الله كلّ مرة ليخرق النواميس الكونية منعًا لوقوع الشر إذا لم يكن سينتج عنه خير أعظم أو يندفع به شر أكبر، وانتهى إلى أنّ هذا العالم سيكون عالمًا جبريًّا لا مكان فيه لحريّة الإرادة(١).

وأضاف أنّ السماح بوجود الشرّ في عالم تحكمه القوانين الكونية المستقرة يلزم منه وجود الشرّ المجاني لأنّ هذه القوانين لا تحابي أحدًا ولا تميّز بين حال وآخر، وهو ما يسمح لنا بتقرير أنّ وجود هذا الشرّ المجاني لا ينال من الكمال الأخلاقي لله(٢). ولذلك ميّز (بروس لتل) بين العناية التي تسلب العالم ذاتيته والإنسان حريّته ـ كسلطان قائد السيارة لسيارته ـ، والعناية التي تسمح للخلق أن يختاروا ويتحمّلوا آثار اختياراتهم ـ كعناية ربّ الأسرة بأسرته ـ. العناية الأولى ذات طابع ميكانيكي، في حين أنّ الثانية تُعنى فقط بالخطوط العريضة لمسار أفعال الناس، وللعبد أن يفعل بإرادته ما شاء بين هذه الخطوط(٣).

الميزة الكبرى لهذا الطرح الثيوديسي أنّه لا ينكر وجود الشرّ المجاني، ولذلك فهو يسحب من الملاحدة أقوى ما يملكون؛ أي: ظاهر مجانيّة ما نعرف من شرّ، بما ينقل باب المواجهة مع الملاحدة من وجود الشرّ المجاني

= فإنّ العالم الذي تبدو فيه الشرور معقولة لا يحفّز النفس على أن تصلح أمرها وتترقى. وما تمّ الردّ به على هك لا يخلو من صواب؛ إذ تزيد هذه الشرور على حاجة النفس لإصلاح أمرها، لكنها لا تصحّ على الصيغة التي قررناها في الأعلى لأنّ من طبيعة الشبهة أن تحمل النفس على التفكّر والريبة.

(١) Chad Meister and James K. Dew, *God and Evil,* p.39.

(٢) Ibid, p.41.

(٣) Ibid, p.48.

إلى دعوى اقتضائه أن يكون مطعنًا في عدالة الله المتنازع في وجوده!

نحن لا نتبنّى ظاهر هذا الطرح، وإن كنّا نعتقد أنّ خلافنا معه بالأساس هو خلاف لفظي، فإنّ وصف الشرّ بالمجانيّة غير سليم إن كان في مقابل المحافظة على: (١) حريّة الإرادة التي هي شرط الاختبار الديني في هذه الحياة، و(٢) السنن الكونية الطبيعية التي لا حقيقة لحريّة الإرادة بدونها. فالقول: إنّ الشرّ الذي يبدو مجانيًّا هو على حقيقته مجاني لأنه ضريبة لوجود حرية الإرادة والسنن الكونية غير سليم، وإنّما الصواب القول إنّ هذا الشرّ «مبرّر»[١]؛ لأنّ السماح بوجوده مقابَلٌ بخير أعظم منه، وهو حرية الإرادة وثبات النواميس الكونية، وبذلك نلتقي مع طرح (بروس لتل).

إنّ العالم الذي تُعطّل فيه النواميس كلّ حين، حيث تتدخّل الملائكة لإنقاذ الغزلان من خطر أن تحترق وهي حيّة، وتتلاشى الكائنات المجهريّة بصورة سحريّة من على جلود الحيوانات، وتختفي الخرفان بصورة إعجازيّة من أمام الأسود... هو عالم معيب، والعيب فيه «في أقلّ اعتبار، هو في نفس حجم العيب المتمثّل في وجود أنماط من المعاناة مساوية خلقيًّا للموجود في هذا العالم»[٢]، وهو ما عبّر عنه (سنايدر) بأنّه **عالم فوضى**، لانتفاء العلاقات الدائمية المنتظمة بين الأحداث المتتالية؛ فلو رميتَ كرة إلى الأعلى، فقد تنزل مرّة، وتستمر في الارتفاع في أخرى، وتميل في ثالثة يمينًا أو شمالًا دون داع فيزيائي. إنّ عالمًا بلا ناموس طبيعي مستقر بإمكاننا أن نتنبّأ فيه بمآل حركاتنا وأفعالنا، هو عالم لا معنى فيه للإرادة والاختيار والحريّة[٣].

إنّ توفّر طبيعة الانتظام في أحداث الكون، وثبات أصل السببية، هما من أعظم شروط الحياة المعقولة والإيجابية، إذ بالانتظام تتوفر عدة أمور، أهمها:

أ ـ **وجود الإرادة العاقلة الحرّة**: الانتظام السنني يوفّر بيئة ضرورية

---

(١) الصواب أن نقول: «مُعَلّل».

(٢) Peter van Inwagen, *The Problem of Evil,* p.114.

(٣) Daniel Howard-Snyder, "God, evil, and suffering," in M. J. Murray, ed. *Reason for the Hope Within* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p.95.

لسلامة التفكير العقلي واستنباطاته وتوقعاته؛ إذ إنّ عالمًا بلا قانون فيزيائي مستقرّ، **لا يمكن أن يقبل في إطاره ذاتًا عاقلة تريد أن تفعل، وتأمل في الفعل، وتحلم أن تجتني من فعلها ما تريد.**

ب ـ **وجود الكائن الأخلاقي**: ما الخير والشرّ في عالم الفوضى العشوائية أو الخوارق المستقرة؟! إنّ الخير لا يُتوقّع من إنسان إلّا إذا كانت له نيّة خاصة لإحداث أثر مخصوص، وكذلك الشرّ، هو فعل بنيّة سيئة لإحداث أثر مخصوص، ولكن كيف يحدث الخير أو الشرّ في كون لا يملك الفرد أن يختار فعله وأن يحقّقه في الأرض؟! إنّ الإنسان في عالم اللاناموس لا يملك أن يكون كائنًا أخلاقيًا؛ **إذ «الإلزام السُّنَني.. شرط أساسي ليكون العالم مسرحًا لحياة أخلاقية»**(١).

ج ـ **تنمية الذات**: لا يملك الإنسان في كون لا يحكمه قانون مادي أن يعرف نفسه ولا أن ينمّيها لأنه لا يراكم على مرّ الأيام تجربة من زَرْع التكرار.

د ـ **معرفة الخالق**: لا يملك الإنسان في عالم الفوضى أن يعرف ربّه وصفاته؛ إذ إنّ معرفة الربّ عقلًا وعلمًا هي ثمرة النظر في الكون وأشيائه والقوانين وإبهارها، والثبات وإيحائه، ولا تملك الفوضى أن تبعث من هذه الأمور في النفس شيئًا؛ إذ **الفوضى لا تورث في النفس غير الحيرة وشعور الاغتراب.**

إنّ عالم الملحد، الكافر بالسببية، هو في أقصى صوره تفاؤلًا لا يَفضل عالمنا في جوهره، بل هو عالم «لا يطاق». والقول بفساده وأنّ شرّه يربو على شرّ عالمنا، هو أحد اعتراضاتنا على شبهة الشر الإلحادية، وهو ما سمّاه (إنواجن) بـ «The anti - irregularity defense».

إنّ ما يبدو «شرًّا مجانيًّا» هو عنصر أساسي وجوهري في كمال عمل السنن الكونيّة؛ فإنّ عمل السنن المحايد في الكون مبرّر لأحداثٍ لا تبدو

---

(١) F. R. Tennant, *Philosophical Theology* II (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), pp.199-200.

أفرادها ـ إذا نُظر إليها وهي منعزلة ـ موصولة بالحكمة. فلا بدّ إذن أن يُنظر إلى الأحداث المتفرّقة ضمن نسق كوني كامل يسير ضمن منطق داخلي خاص يفقد حكمته إذا تسلّطت عليه الخوارق المكثّفة حتى يتحوّل خرقها إلى ناموس جديد خارق لناموس العادة. إنّ هذه الشرور التي تبدو مجانية، مبررة في ميزان الحكمة بالخير العظيم الذي يربو عليها والذي هو أثر للانتظام السُّنَني (nomic regularity)، وهو ما يجعل هذا الشرّ خارجًا عن تعريف الشرّ المجاني في معجم (ويليام رو) نفسه إذا ما نظرنا إليه من هذه الزاوية!

إنّ تصوّر وجود إلٰه يتدخّل بصورة مكثّفة لنقض النواميس الكونية المدركة **عيانًا** يعني أنّ هذا الإلٰه قد خلق عالمًا سيئًا فاسدًا مما اضطره إلى التدخل بلا توقّف ليصلح فساد ما خلقه، وهذا تصوّر فاسد ينقض نفسه ابتداءً!

لا يلزم مما سبق أنّا نوافق من ينتصرون للثيوديسيا الناموسيّة الصارمة ـ كالفيلسوف (بروس ريكنباك) (Bruce Reichenbach) الذي يرفض أيّ خرق لانتظام السنن المادية للكون لدفع بعض شروره ـ[1]، وإنّما نقول: إنّ معبود المسلمين ـ سبحانه ـ متعال على الإلٰه الأرسطي، فهو حاضر بسلطانه وعدله ورحمته في كلّ حين، وهو يصرّف الأمور ويعدّل الأحوال، ولكن دون أن يكون ذلك عبر خوارق مكثّفة ظاهرة تذهب بالحكمة من السنن المادية، وإنما بتوفيق الإنسان إلى اختيارات صائبة، ودفعه إلى غير مواطن الضرر، وتهيئته لأمور نافعة، أو تعديل طبائع الأشياء على صورة خفيّة، كلّ ذلك على صور لا تكسر أمام عينيه قوانين المادة[2]، وإلّا فما معنى إجابة الدعاء، وإغاثة الملهوف، ونجدة المحتاج؟!

* * *

التعويض الأخروي:

قد يقول معترض: «أنا أوافقكم أنّ صلاح الكلّ يربو في قيمته على

---

(١) B. Reichenbach, *Evil and a Good God* (New York: Fordham University Press, 1982), pp.103-104, 107-108.

(٢) على استثناء نوادر المعجزات والكرامات.

السماح لبعض الشرّ أن يوجد، لكنّ ذلك لا يلغي حقيقة أنّ أبرياء يقعون ضحيّة هذا الشرّ؟!».

وجواب ذلك هو أنّ اختزال الوجود الإنساني في هذه الحياة الدنيا وقطعه عن كل وجود آخر، يسبغ صفة السلبيّة على ما يؤذي الإنسان. إنّ الحياة الأخرى في التصوّر الإسلامي هي تتمّة لازمة للفصل الأول من الوجود البشري في الحياة الدنيا، بل هي الحياة الحقّة. قال تعالى: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [العنكبوت: ٦٤]، هي الحياة الحقّة، أمّا دار الدنيا فكالخيال الذي لا حقيقة له. ولما لم يهتم الثيوديسيون الغربيون بأمر الآخرة، إلا قلّة قليلة كـ(تشاد مايستر) (Chad Meister)[1]، بقيت نظرتهم إلى الشر عاجزة أن تجمع بين الشر وبين مفهوم العدل الإلٰهي المطلق.

إنّنا نقرّ للملحد أنّ الحياة الدنيا كما نعيشها لا تعكس في أوجه منها العدالة التي نريدها، ونوافقه أنّ «الحياة غير منصفة»، كما يُقال في المثل الشعبي الغربي، لكننا لا نردّ ذلك إلى أنّ عالمنا يفتقد إلهًا حكيمًا، وإنما أصل الخلل هو في قصور رؤية الملحد لمجال حياة الإنسان؛ إذ قَصَرَ نظره على حياة الامتحان والمكابدة على هذه الأرض، فرأى إجرام (نيرون)، وفظاعة (هتلر)، وشناعة أحداث (نكازاكي)، وأحزان الأطفال المشوهين، وأوجاع العجائز المشرّدين، لكنّه لم يمدّ نظره إلى الحياة الأخرى التي تمثّل حياة الجزاء حيث تجزى كلّ نفس بما كسبت، ودار المستقر حيث لا دار بعدها، وهي بقياس الحساب أطول وأعظم من هذه الدنيا الضئيلة بما لا يقدّر بعدد؛ إذ كلّ شيء عدم أو يكاد أمام حياة الأبد.

إنّ ضيق النظرة والحدود المتقاربة لأضلع الوجود الإنساني زمانًا، هي التي جعلت الفيلسوف الملحد (ويليام رُو) يرى في محنة الطفلة المغتصبة شرًّا خالصًا لا حكمة من الممكن أن ترفع عنه «مجانيّته» الظاهريّة. وهنا لا يجد

---

(١) Chad Meister, *Evil: A Guide for the Perplexed* (London; New York: Continuum, 2012), pp.95 ff.

المسلم نفسه في مأزق؛ لأنّ الأطفال وإن كانوا لا يتحمّلون وزر هذا الإجرام ولا يفيدهم هذا النوع من الوحشيّة المهلكة شيئًا في الدنيا، إلّا أنّنا نعلم أنّهم في الآخرة في الجنّة متنعّمين فيها أبدًا، سواء كانوا من أبناء المسلمين أم من أبناء الكفار(١). فهل تقاس محنة دقائق أو ساعات أو أيام أو أشهر أو سنوات بنعيم مقيم لا تنضب حلاوته وتتجدّد نداوته؟! إنّنا ـ كمسلمين ـ لما نقرأ قول الرسول ﷺ: «**يَوَدُّ أَهْلُ العَافِيَةِ يَوْمَ القِيَامَةِ حِينَ يُعْطَى أَهْلُ البَلَاءِ الثَّوَابَ لَوْ أَنَّ جُلُودَهُمْ كَانَتْ قُرِضَتْ فِي الدُّنْيَا بِالمَقَارِيضِ**»(٢)، ندرك أنّ ابتلاءات الدنيا هدر إذا ذكر نعيم الآخرة، وأنّ محنة هذه الطفلة لا تساوي قطرة في بحر النعيم الذي يرتقبها، وأنّ الله يعاملها بفضله لا بعدله، إذ يدخلها الجنّة التي يتضاءل أمامها كلّ أذى دنيوي.

فإن قيل اعتراضًا: قد سلّمنا أنّ مآل الطفلة قد رفع عنها الظلم، لكنّ ذلك لا يُثبت لوقوع هذه الجريمة حكمة!

قلنا: إنّ حقيقة خلق الله إرادة في الإنسان على فعل الخير والشر ضمن قصّة الوجود الدنيوي حتّى يتنعّم المحسن ويعذّب المسيء، تقتضي ألّا يُحدّ فعل الإنسان الضال بأمور لا يتعدّى ضررها غيره، إذ إنّ طبيعة الوجود الإنساني فيها من التداخل والتشابك ما يجعل حياتنا أرض امتحان وابتلاء. ولما كان الفعل الإنساني الشرير يتعدّى في غالب أمره إلى غير فاعله، أبقاه الله سبحانه حتّى يتسلّط على إرادة غيره، ثم يكون القصاص يوم القيامة. أمّا ضحيّة الفعل الشرير؛ فإنّ رحمة الله سبحانه تناله في الآخرة يقينًا، وفي الدنيا غالبًا؛ مما يرفع عنه مظلمته. إننا لن نفهم الشر والحكمة منه إن أصررنا على النظر إلى الدنيا كقصة تنتهي عند حافة القبر دون أن نجعلها فصلًا أوّل في قصة أطول لا تنتهي أبدًا، بل تتالى أيامها بلا انتهاء.

خلاصة الكلام أنّ حريّة الإرادة البشريّة عنصر جوهري في الوجود

(١) القول: إنّ أبناء الكفار في الجنة، هو مذهب جمهور العلماء، كما نقله ابن حزم.

(٢) رواه الترمذي، وحسّنه الألباني وعبد القادر الأرناؤوط.

الإنساني يربو فضلها على كلّ شر دنيوي؛ لأنّها مرتبطة بسبب وجود الإنسان على الأرض ومآله يوم القيامة.

تصرّ بعض الأنفس المهتاجة على المكابرة في هذا المقام، تقليلًا من أمر النعيم المقيم، بقولها: إنّ أيّ نعيم عاقبٍ لا يبرّر أذى عاجلًا! وهنا يقف العقل ولا يدري كيف يجيب إذ يعاند هؤلاء في التفاضل اللامتناهي بين حلاوة الآخرة وعذوبة نعيمها الذي لا ينتهي، وأذى قصير لا يلبث أن يمضي. هنا ينكشف الفارق بين النفس التي تبحث عن الحق لأجل الاهتداء، والنفس العنيدة التي تبتغي الانتصار لهواها أو عاطفتها بعد أن أصابها الظلم والكدر.

هذا الذي يعاند في قيمة جنّة الخلد هو نفسه يشقى بأعوام الدراسة والاختبارات والسهر الطويل لينال شهادة يطلب بها رزقًا يقيم أوده، ولا يرى في تعب تلك السنين ولا مشقّة العمل اليدوي أو الذهني الذي يفارق النوم لأجله صباحًا ولا يتركه مساءً حتى يأخذ زهرة يومه ظلمًا ما دام يوفّر رخاء ساعات في منزل متقارب الجدران، مهما اتّسع، ومأكل سريع النفاد، مهما كثر. أيكون الجزاء الدنيوي الزهيد على تعب السنين عدلًا، ويكون النعيم الذي يربو على خيال الخيال لأجل شر زائلٍ ظلمًا؟! تلك إذًا قسمة ضيزى!

وكيف تتكبّر نفس على نعيم يثير حسد أهل الآخرة ممن لم يمسّهم الأذى في الدنيا؟! وكيف تستصغر عين عِظم جزاء الصبر على الفتنة والبلاء في هذه الدنيا، وقد جاءها الخبر أنّه: «**يُؤتى بأشد الناس بؤسًا في الدنيا من أهل الجنة فيصبغ صبغة في الجنة فيقال له: يا ابن آدم هل رأيت بؤسًا قط؟ وهل مرّ بك شدة قط؟ فيقول لا والله يا رب! ما مرّ بي بؤس قط! ولا رأيت شدة قط!**»[1]؟! هناك.. حيث يرى الإنسان نعيم الجنّة عين اليقين، تنقشع عن النفس غمامة الكِبر وتتجلّى الأشياء كما هي على الحقيقة، فيصغر في العين صغيرها وتعظم الأمور العظام.

لم يرض الفيلسوف الملحد (ستيفن ميتزن) (Stephen Maitzen)

(١) رواه مسلم.

بالتعويض الأخروي لدفع العبث والظلم عن فعل الربّ، وسمّى هذا القول بثيوديسيا «الجنّة تغمر كلّ شيء» «Heaven Swamps Everything»، وحسم اعتراضه بقوله: «إذا كانت الجنّة تغمر كلّ شيء، فإنها بذلك تبرّر أيّ شيء!»[1]. فالجنّة، في رأيه، وإن كانت تمسح بنعيمها كلّ شرٍّ في الدنيا، إلّا أنّها لا تبرّر للحكمة الإلٰهية سماحها أن ينال الناس أذى في الدنيا.

لم يفلح (ميتزن) في فهم حقيقة التعويض الأخروي لأنّه كان يحاكم التصوّرين اليهودي والنصراني، ولم يعلم أنّ الإسلام يرى لأذى الدنيا حكمًا كثيرة، حتى لو كان ناتجًا عن قانون فيزيائي صرف، وعلى رأسها أنّ الدنيا أرض فتنة وابتلاء، وسلاح العاقل فيها الصبر، وليس في اليهودية ولا النصرانية هذا المعنى الذي يجعل لمن أصابه شر دون جناية في الدنيا، جزاء الثبات في الآخرة. أمّا من كان من غير أهل الامتحان، كالطفل، فابتلاؤه أقصر أمدًا، ونجاته في أنّه لا حساب عليه يوم القيامة، بل ويأخذ بثوب أبويه فيدخلهما الجنة[2]، فزاد الله جلّ وعلا له من العطاء دون عمل أو نَصَب.

* * *

مشكلة الخير المجاني:

يكمن صلف شبهة الشرّ المجاني في استفزازها المؤمنين أن يأتوا بتفسير مباشر أو مفصّل لما يبدو من شرّ بلا ظاهر حكمة، لكنّ هذا الإلحاح الإلحادي على الوصول إلى جواب ملموس حيني **يتلاشى** عندما يسأل المرء عن سبب وجود **الخير المجانيّ**. والمقصود بالخير المجاني في عالم ميكانيكي أو عشوائي يسير على غير هدى هو في أضيق تعريف ممكن: «**كلّ خير لا يخدم وظيفة إبقاء الإنسان أو الكائنات الحيّة على قيد الحياة، أو لا يقتصر على ذلك**».

---

(١) Stephen Maitzen, "Ordinary Morality Implies Atheism", *in European Journal for Philosophy of Religion* 1:2 (2009), 123.

(٢) قال ﷺ: «**صِغَارُهُمْ دَعَامِيصُ الْجَنَّةِ يَتَلَقَّى أَحَدُهُمْ أَبَاهُ** ـ أَوَ قَالَ: ـ **أَبَوَيْهِ فَيَأْخُذُ بِثَوْبِهِ** ـ أَوَ قَالَ: بِيَدِهِ. . . ـ **فَلَا يَتَنَاهَى** ـ أَوَ قَالَ: فَلَا يَنْتَهِي ـ **حَتَّى يُدْخِلَهُ اللهُ وَأَبَاهُ الْجَنَّةَ**» (رواه مسلم).

من أهم مظاهر الخير المجاني «الدماغ البشري»؛ إذ إنّ الطاقة الذهنية التي تطلب منه لتحقيق أسباب الحياة أدنى بكثير من طاقاته الكامنة فيه؛ فالإنسان «البدائي» الذي يعيش في غابات الأمازون قادر على طلب الغذاء والسقاء والسكن ودفع شرّ الحيوانات الضارية، وهذا أمر من الممكن تفسيره ضمن آلية التطوّر الداروينية (وإن كنّا لا نقبلها)، التي تزعم «بقاء الأصلح»؛ أي: القادر على التعامل مع أسباب الحياة ومواجهة عوامل الانقراض والفناء، لكنّ الداروينية تقف عاجزة عن تفسير وجود عقل (الشافعي) و(ابن حزم) و(إسحاق نيوتن) لأنّ هذه العقول تكشف عن ملكات تتجاوز بكثير حاجات البقاء؛ فعبقرية التأصيل المعرفي والحفر الفكري والاختراع ليست شرطًا للبقاء، ولا محلّ لها في آليتَيّ الطفرات العشوائية والاصطفاء الطبيعي. وتسمّى هذه الحقيقة اصطلاحًا بـ«مفارقة والاس» «Wallace's Paradox» نسبة إلى (ألفرد والاس) (Alfred Wallace)، وهو عالم تطوّري معاصر (لتشارلز دارون)، كان قد توصّل إلى جوهر المفهوم التطوري الدارويني، غير أنّه خالف (دارون) في أمر الوعي الإنساني؛ إذ قرّر أنّ هذا الوعي هو نفحة إلٰهية ولا يقع ضمن الآلية المادية للتطوّر لأنّ التطوّر لا يملك تفسير الخير المجاني في الملكة الاستعرافية البشريّة والتي تتجاوز طلب أساسيات البقاء.

وما زالت مسألة الوعي البشري ـ في حده الأدنى ـ نفسه معضلة في المنظومة الداروينية، أو بعبارة العالم التطوّري (س أو. سميث) ـ صاحب كتاب «نحو فهم للدماغ» ـ في مقاله «مشكلة (داروين) التي لم تُحل»: «ما زالت مشكلة [داروين] الأولى بلا حل... ربّما كنّا أقرب من قبل إلى فهم كيف نشأ العالم الحي على سطح هذا الكوكب... ولكننا لسنا أقرب في الفهم من داروين بعد قرن ونصف من معرفة أمر كيفية... الوعي الحسّي»[1]. فالفهم المادي عاجز عن تفسير الوعي نفسه، فضلًا عن الوعي الفائض عند الإنسان.

(١) C. U. Smith, "Darwin's Unsolved Problem: The place of consciousness in an evolutionary world" in *Journal of the History of Neurosciences,* 19: 2, 3 May 2010: 119.

ومن مظاهر الخير المجانيّة، هذا الجمال المفرح في الكائنات، إذ إنّنا إن قبلنا جدلًا الداروينية كتفسير أقصى لظهور هذه الكائنات، فسنبقى نسأل عن الأشكال الجمالية الماتعة في الكون والتي لا تقترن بسبب جبري لوجودها! ولذلك يقول (ستيوارت برجس) (Stuart Burgess) ـ أستاذ التصميم والطبيعة ورئيس قسم الهندسة الميكانيكية في جامعة برستول ـ: «الجمال الزائد [عن الضرورة]. . . يمثّل حجّة قويّة جدًّا للتصميم؛ لأنّه لا يوجد سبب ميكانيكي لنشأة جمال المظهر»[1].

قال تعالى: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٥ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝٦﴾ [النحل: ٥، ٦]، فالجمال مخلوق قصدًا لإمتاع الإنسان، مع ما في الكون من وسائل الدفء والاغتذاء، وهو ما يؤكد أنّ الجمال مخلوق لذاته، وأنه حقيقة موضوعية قائمة بنفسها بما فيها من صفات في الأشكال والألوان والإيحاء الذهني.

ومن مظاهر الجمال المنعش ريش الطاووس بتناغم ألوانه وأشكاله وبهائه الذي يستوقف البصر قسرًا، وقد كان (داروين) ـ كما يقول بلسانه في رسالة إلى (أسا غراي) (Asa Gray) ـ عالم النبات الأمريكي المشهور ـ سنة ١٨٦٠؛ أي: بعد سنة من نشر «أصل الأنواع» ـ يشعر بأزمة فكرية كلّما رأى ريش الطاووس: «منظر ريش ذيل الطاووس يجعلني أشعر بالسقم كلّما أمعنت النظر فيه»؛[2] فهو يندّ عن تفسيره المادي لنشأة الكائنات، والذي يقوم على فكرة «بقاء الأصلح» «survival of the fittest»، غير أنّ (داروين) طوّر بعد ذلك نظريته في كتابه «*The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*» الصادر سنة ١٨٧١م، ليزعم أنّ جمال ريش الطاووس يعود إلى آلية «الاصطفاء الجنسي» «sexual selection»؛ إذ تختار الأنثى الذكرَ الأجمل للتزاوج، وهو ما يعني بقاء الأجمل وانقراض الأدنى جمالًا. وهذا الردّ قاصر وساقط؛ ويتمثّل

---

(١) Stuart Burgess, *Hallmarks of Design* (Epsom: Day One, revd edn, 2002), pp. 73-74.

(٢) Frederick Burkhardt *et al., The Correspondence of Charles Darwin* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993), 8/140.

قصوره في أنّ «الاصطفاء الجنسي» ـ إن صحّ كتفسير ـ يفسّر بقاء الأجمل ولا يفسّر ظهور الأجمل، وقضيتنا هنا ليست لِمَ عاش الطاووس الجميل؟ وإنّما لِمَ ظهر ابتداءً على هذا الشكل البديع؟ وأمّا سقوطه فيعود إلى بحث أجراه مجموعة من العلماء في اليابان رأسهم (ماريكو تكهاشي) (Mariko Takahashi) من جامعة طوكيو، وأثبت بعد دراسات وأبحاث متأنيّة لسبع سنوات أنّ إناث الطاووس لا تهتم بجمال الذكور عند التزاوج[١]، بما يبطل وهم (داروين)، ويفتح في نظريّته شرخًا جديدًا. ثمّ إنّ الحل الذي أورده (داروين) لم يزده إلا رهقًا؛ فقد أعرب (داروين) عن انبهاره بوجود حاسة تذوق الجمال عند أنثى الطاووس[٢]، لكنه لم يفسّر لنا أصل القدرة على تذوّق الجمال في العجماوات، ولا هو قدّم داعي غلبة الحس الجمالي في الحيوان على ضرورة التمويه (camouflage) لكي لا تكتشف الحيوانات الأخرى هذا الكائن فتفترسه، ولا طبيعة التعقيد الجمالي في الريش، وهي مشاكل تضاف إلى رصيد حجة الخير المجاني في عالم مادي صرف.

والجمال مهيمنٌ حتى على عالم الرياضيات، وهو عالم مجرّد بصورة بحتة، وقد اعترف بسحره حتى (برتراند راسل) الذي أقرّ أنّ «الرياضيات لا تملك بحقِّ الحقيقة فقط، وإنّما أيضًا أقصى الجمال»[٣]. وهذا الجمال سر غير مادي لا يملك له العقل تفسيرًا ماديًا، كما أنّه قد أصبح عنصرًا أساسيًّا في قبول النظريات العلمية ورفضها، حتى قال (أنيشتاين): «النظريات الفيزيائية الوحيدة التي نحن على استعداد لقبولها هي الجميلة منها» «The only physical theories that we are willing to accept are the beautiful ones»[٤].

إنّ الجمال هو قانون علمي ناطق في الوجودين الذهني والمادي؛ ولذلك كتب (ج.ه. هاردي) (G. H. Hardy) في مؤلفه «دفاعُ عالمِ رياضيات»:

---

(١) M. Takahashi *et al., in Animal Behaviour* 75(4):1209-1219, 2008.

(٢) Darwin, *The Descent of Man* (London: John Murray, 1888), p. 349.

(٣) Bertrand Russell, *Mysticism and Logic* (Dover Publications, 2013), p.47.

(٤) Graham Farmelo, *It Must be Beautiful: Great Equations of Modern Science* (Granta Books, 2002), p.xii.

«يجب أن تكون أنماط علماء الرياضيات جميلة كأنماط الرسّامين والشعراء؛ فالأفكار كالألوان والكلمات، لا بدّ أن تتآلف بصورة متناسقة. إنّ الجمال هو أوّل اختبار: **لا يوجد محل دائم في العالم للرياضيات القبيحة**»[1]. وقال عالم الرياضيات والفيزياء الفرنسي (هنري بوانكري) (Henri Poincaré): «الإحساس بجمال الرياضيات، وبتناسق الأرقام والأشكال، وبالأناقة الهندسية... [هذا] الشعور الجمالي الحقيقي الذي يعترف به كلّ علماء الرياضيات الأصيلين» يشكّل «**غربالًا دقيقًا**»[2].

إنّ واقع هذا الخير المجانيّ أفصح من أن يلاجج فيه ملاجج؛ فإنّ النعم التي تحيط بالإنسان كثيرة ومتنوعة، وهي توفّر له أسباب المتعة والنشوة والفرح، وهي التي تشدّه إلى هذا الوجود رغم ما فيه من شرّ، وتربط على قلبه إذا ضربته المحن. والحق هو أنّ هذه النعم لا تظهر في بعض أمور مشتتة وخيرات مبعثرة، وإنّما العقل والعلم يدركان أنّ الكون بأكمله مسخّر للإنسان، ليحفظ بقاءه ويحفظ متعه، إلّا ما شذّ من مكدّرات.

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴿٢٠﴾﴾ [لقمان: ٢٠].

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ۗ إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾﴾ [إبراهيم: ٣٢، ٣٤].

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ

---

(١) David Orrell, *Truth or Beauty: Science and the Quest for Order* (New Haven: Yale University Press, 2012), p.3.

(٢) Ibid.

لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣﴾ وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلۡبَحۡرَ لِتَأۡكُلُواْ مِنۡهُ لَحۡمٗا طَرِيّٗا وَتَسۡتَخۡرِجُواْ مِنۡهُ حِلۡيَةٗ تَلۡبَسُونَهَاۖ وَتَرَى ٱلۡفُلۡكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿١٤﴾ وَأَلۡقَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمۡ وَأَنۡهَٰرٗا وَسُبُلٗا لَّعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴿١٥﴾ وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ﴿١٦﴾﴾ [النحل: ١٠ ـ ١٦].

إنّ هيمنة الخير المجانيّ على مظاهر حياتنا الطبيعية لا يمكن أن تفسّر إلا بواحد من أربعة أسباب:

الأول: العبث! وهو جواب ينتهي إلى أنّ الحكمة البارعة قد تخرج من رحم العشوائية العمياء.. وهذا عين الجفاء!

الثاني: الضرورة! وليس وراء الضرورة ما يفسّر حتميتها.. وليس في نقض ذا عناء!

الثالث: الوهم! وهل ينكر المحسوس عاقل ـ إلّا أن يشاء ـ؟!

الرابع: إلٰه كامل القدرة والرحمة.. وليس في معقولية هذا الجواب خفاء!

ومن الطريف هنا أنّ من الملاحدة من يستدلون بالخير المجاني لإنكار وجود الله، بالقول: لماذا يكون خلق الكون بعظمته الآسرة للألباب، وجماله الآخذ بالأبصار، لأجل هذا الإنسان التافه في كرة الأرض التي لا تساوي حبة رمل في هذا الكون الفسيح؟! وكأنّهم يحسبون أنّ الله سبحانه يفتقر إذا أعطى، أو يضنّ بالعطاء لمن كان قليل الحظ من العظمة، وربّنا يقول: ﴿أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَۚ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ﴾ [الزخرف: ٣٢]. وقال سبحانه: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ٦٤].

وهكذا هو الإلحاد، يستدلّ بالشيء وضدّه إذا أعوزه البرهان الصادق!

لماذا لم يخلق الله عالمًا أقلّ شرًّا؟!

ليس الألم هو عدونا، وإنما هو الكاشف الأمين عن العدو.

الدكتور بول براند

يسلّم عموم الملاحدة أنّ في جنس الشرّ خيرًا وحِكمًا، ولا يرون أنّ وجوده يعارض وجود الربّ الرحيم، لكنّهم يقولون: ليت شرور العالم كانت أقلّ، فإنّ كثرتها وقوّتها تمنعان العقل من التسليم بوجود هذا الإله!

الظاهر العقلي لهذا الاعتراض لا يخفي حقيقة أنه صرخة وجع، لا همسة عقل، فهو على الحقيقة يريد للإنسان أن يفرّ من قرصة الوجع دون النظر إلى مآل!

إنّ طلب عالم أقل شرًّا يقتضي أن نصارح أنفسنا بعدد من الأسئلة:

- هل نحن نملك القدرة على تحديد الحد الأدنى من الشر المقبول؟
- هل نحن على الحقيقة نعترض على الشر الزائد، أم على كلّ صورة قصوى موجودة للشر؟
- هل حقًّا لم يذهب أعظم الألم الذي لا نطيقه؟
- ما هي صورة الألم الذي يقبله المعترض؟
- هل الإزعاج الملازم للألم الناتج عن الشر، بلا حكمة؟

إننا بحاجة إلى أن «نصارح» أنفسنا بهذه الأسئلة لأنّها مكتومة في

داخلنا، ولو صارحنا أنفسنا بها فسنكتشف حقائق تزعزع ثقتنا في نفسياتنا المتضجّرة دائمًا..

اعتراض على «منطقية» الاعتراض:

إننا أسرى عجز معرفي عن تحديد الحد الأدنى المطلوب من الشر في عالمنا؛ فإنّ كلّ حدّ يتم تحديده لا يلزم من بعض الزيادة عليه أو التخفيف منه الخروج عن مقتضى الحكمة الإلٰهية؛ ولذلك يقول الفيلسوف (فان إنواجن): «التساؤل عن عدد الشر العظيم المسموح به المتوافق مع خطة الله هو أشبه بطرح سؤال يقول: «ما هو الحد الأدنى من حبات المطر التي من الممكن أن تنزل في إنجلترا في القرن التاسع عشر بما يتوافق مع طبيعة أنّ إنجلترا كانت بلدًا خصبًا في القرن التاسع عشر؟»[1]. وهكذا هي وقائع الشر كحبّات المطر في عالم واسع، تعجز الحكمة البشرية عن حصر المطلوب منها.

كما طرح الفيلسوف (بروس لِتل) إشكالية منطقيّةً حول رفع لافتة الاعتراض بقضيّة «الشر المنكر الذي لا يليق بالحياة البشريّة التي تتوافق مع حكمة الربّ». يتمثّل هذا الإشكال في: تعريف الشر الذي يعتقد الإنسان أنّه شديد؛ ولذلك فهو يتعارض مع منطق الرحمة الإلٰهية[2].

لتبسيط القضيّة، يقول (بروس لِتل): لنفترض أنّنا نرمز للشرّ بحرف (أ)، فتكون درجات الألم تصاعديًّا على الشكل التالي: (أ+١) و(أ+٢) و(أ+٣)... وكلّما عَظُم الرقم كان الألم أشدّ. ولنفترض أنّ أقصى شرّ يتصوّره الإنسان هو (أ+٥). ولذلك يطلب الإنسان أن يتمّ إلغاء (أ+٥)، وهنا يتدخّل الربّ لمنع حدوث مثل هذا المستوى من الشّر في حياة الإنسان، وعندها سيكون أقصى الألم (أ+٤). في هذه الحال سيعترض نفس المشكّك لأنّه يراه في ذهنه أقصى

---

(١) Van Inwagen, "The Problem of Evil" in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion,* W. Wainwright, ed. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 215.

(٢) Bruce Alva Little, *A Creation-Order Theodicy: God And Gratuitous Evil* (Lanham, MD.: University Press of America, 2005), pp.163-164.

ألم متصوّر، ويرى أنّ الحكمة الإلٰهية تقتضي زواله. ثم يكون سقف الألم (أ+٣)، ويعترض المشكّك مرّة أخرى على سقف الألم؛ لأنّ حسّه العاطفي يراه أكبر منغّص على سعادته. وهكذا يستمرّ الاعتراض حتّى لا يبقى هناك «شر!» ومآل اعتراضِ من ضاقت نفسه بالألم الذي ينغّص وجوده هو إلزام الربّ أن يرفعه من «دنيا الامتحان» إلى جنّة الجزاء، ليغيّر خطّة الوجود الإنساني، لمجرّد لجاجة النفس الإنسانيّة الطماعة التي لا تشبع، والتي كلّما منحت خيرًا طلبت المزيد، وكلّما رُفع عنها شر طلبت حظّ غيره عنها.

ما الذي يريده المعترض في دخيلة نفسه؟ يجيبنا (س. إس. لويس) بقوله: «الذي يمكن أن يرضينا حقًّا [كبشر] هو إلٰه يقول على أيّ شيء نحب أن نفعله: «ماذا يهم، طالما أنتم راضون وقانعون؟». إننا في الحقيقة لا نريد «أبًا» في السماء[1] قدر ما نريد «جدًّا» في السماء، شيخًا عجوزًا محسنًا، هو كما يقولون: «يحب أن يرى الشباب يستمتعون»، وخطته لأجل الكون هي ببساطة أن يُقال فعليًّا في نهاية كلّ يوم: «لقد استمتع الجميع بوقت طيب»[2]. إنّ الإنسان حين يضجّ من كلّ ألم وتعب ومسؤولية، هو يبحث في الحقيقة عن إلٰه يوفّر له ملعبًا يمرح فيه، ومَعِينًا للّذات التي لا ترتوي، ثم ينال بركة الإلٰه ورضاه! إنه يبحث عن «خادم» أو «يدٍ مصفقة!».

لم يبق من الألم إلّا قليله:

النظر العلمي الموضوعي في بنية الإنسان الماديّة يكشف يومًا بعد يوم أنّ الله سبحانه لم يترك من الألم في حياة الإنسان إلّا **أقلّ القليل**، وأنّه سبحانه قد زوّد الإنسان بموانع بيولوجيّة كثيرة تقيه الألم، وكثير منها، بل كلّها مثيرة للدهشة عند التدبّر، والإعجاب كلّما دقّ البصر، ولو أنّ بعضها تخلّف؛ لتحوّلت حياة الإنسان إلى جحيم متواصل من الآلام الناخرة لهجعة النفس، وهذا أمر يكشف حقيقة ينفر منها عقل الملحد: غائية الخلق ورحمة الخالق...

---

(١) يشير إلى أن الله ينادَى عند النصارى «بالأب» (وهو أحد أقانيم الثالوث!).

(٢) س. إس. لويس، الله الإنسان والألم، تعريب: هدى بهيج، القاهرة: سباركل، ٢٠١٤م، ص٤٤.

من الأمثلة الطريفة في هذا الباب، ما يكشفه مرض (Motion sickness)، وهو مرض ابتليتُ به شخصيًّا؛ إذ إنني أشعر بدوار ورغبة في الغثيان إذا ركبت في سيارة ولم أكن أنا السائق، وقد أنساني ما قرأته عنه، أنّه أذى؛ فقد أخذ بمجامع قلبي وعقلي التفسير العلمي الأرجح لهذا المرض.

«أشهر الفرضيات التي تشرح لنا سبب حدوث داء الحركة تقول: إنّ داء الحركة هو آلية دفاعية للجسم ضد سموم عصبية. تقوم الباحة المنخفضة (Area postrema) الموجودة في الدماغ بتحفيز عملية التقيؤ عند اكتشاف هذه السموم وأيضًا تقوم بتصحيح التضارب في معلومات الحالة الحركية بين العيون والجهاز الدهليزي. عندما نشعر بالحركة ولكن لا نراها (مثال: في سفينة لا نوافذ لها) تقوم الأذن الداخلية بإرسال معلومات للدماغ بأن الجسم يتحرك وفي الوقت نفسه تقوم العيون بإرسال معلومات للدماغ بأن كل شيء ثابت ولا وجود لحركة. عندما يحدث هذا التعارض في المعلومات الواصلة للدماغ يتوصّل الدماغ إلى نتيجة أن إحداهما (العين أو الأذن الداخلية) قد أصيب بهلوسة ويفترض أن سبب هذه الهلوسة سموم عصبية تم ابتلاعها فيقوم الدماغ بإحداث القيء كي يتخلص من هذه السموم المفترضة».

إنّ النظر التدبّري في الجهاز العصبي للإنسان حجّة للقول: إنّ الله سبحانه قد رفع الكثير من الأذى الذي تقتضيه السنن الكونيّة لو جرت بعفويّة ضمن قوانينها الرتيبة. إنّه يمثّل شبكة اتّصال داخلية تعينه على التواؤم مع البيئة المحيطة به، ويكفي المرء لإدراك عظمة صنعه أن يعلم أنّ هذا الجهاز يتكون من ١٤ بليون خليّة عصبيّة، ويبلغ طوله ٤٨٠ ألف كيلومتر، فلو وضع على شكل خط مستقيم، للفّ الأرض ١٢ مرّة، كما تصل سرعة الإشارات التي يرسلها هذا الجهاز إلى ٤٠٠ كيلومتر في الساعة[١]. وهو جهاز حساس، ولذلك جعل الله أهم عناصره وأكثرها حساسيّة داخل الجمجمة، محمية بهذه

---

(١) محمد إسماعيل الجاويش، من عجائب الخلق في جسم الإنسان، القاهرة: الدار الذهبية للطبع والنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م، ص٤٩.

العظام الصلبة، وداخل العمود الفقري لحمايتها من الصدمات. إنّه آلة قد صممت ليكون من أهم وظائفها حماية الإنسان من أذى العالم الذي يحيط به؛ أي: تخفيف الشر الطبيعي.

ويخبرنا العلم أنّ للدماغ قدرة عالية على إسكات صوت الألم الصارخ عند الحاجة؛ فإنّ الجهاز العصبي الطرفي (Peripheral nervous system) قد يرسل رسالة الألم إلى النخاع الشوكي الذي يوجهها إلى الدماغ لتفسيرها كألم مزعج، لكنّ الدماغ يقوم بتحريف الرسالة حتى لا تتحوّل إلى مفهوم ألميّ، وهو ما يظهر في أرض المعركة أو عند أهل الرياضات الروحية[١].

ويمثّل الإندروفين (Endorphin) ـ وهو من الكيميائيات الناقلة للإشارات بين الأعصاب ـ آية من آيات الرحمة؛ فهو موجود في أكثر من موضع في البدن، ويتمّ فرزه تبعًا للمؤثرات الخارجية، ويتعامل أساسًا مع المستقبلات في الخلايا الموجودة في الدماغ، وهو مسؤول عن حبس الألم وإحساسنا بالمتعة بأنواعها (كالأكل والري...)، ويعتقد كثير من العلماء أنّ من وظائفه إشعارنا أنّنا قد أخذنا نصيبًا كافيًا من الأمور الممتعة. والأندروفين أنواع كثيرة، أحدها: (beta - endorphins)، وهو أقوى من المورفين الذي يعطى للمرضى الذين يعانون آلامًا مبرحة ـ كمرضى السرطان ـ لإخماد آلامهم.

إنّ الشكوى الوحيدة «المشروعة» التي من الممكن أن يعلنها الإنسان إزاء الألم، هي ما كان منه شديدًا لا يطاق ولا يمكن أن نفعل معه شيئًا، وهذا النوع من الألم ـ كما يقول الطبيب (براند) ـ: لا يمثّل غير ١٪ من الآلام التي نشعر بها، أما الآلام الأخرى فمن الممكن علاجها بأكثر من سبيل[٢].

وينبهنا الفيلسوف (سونبرن) إلى أنّ الله برحمته قد خفّف الألم الشديد على الإنسان بوجهين عظيمين:

---

(١) Paul Brand and Philip Yancey, *The Gift of Pain,* p.251.

(٢) فيليب يانسي، أين الله في وقت الألم، ص٤٣.

الأول: إذا وصل الألم إلى درجة تفوق طاقة الإنسان على التحمّل؛ يفقد الإنسان وعيه، ويذهب معه شعوره بالألم.

الثاني: ينهي الموت آلام الإنسان، خاصة إذا أصاب الإنسان الهرم، وضعفت مناعته عن تحمّل الأمراض والأوجاع[١].

إنّ هذين الوجهين وحدهما حجّة أنّ الله قد خفّف عنّا أشدّ العذاب في هذه الدنيا!

وأوضح ما يكون انتباهنا لتخفيف كثير من الألم، إذا تفكّرنا في الجهاز المناعي للإنسان. «ويمكن تعريف الجهاز الدفاعي على أنّه «جيش عامل شديد التنظيم والتنسيق يقوم بحماية أجسامنا من هجمات الأعداء القادمين». وفي هذه الحرب متعددة الجبهات، فإنّ الدور الأساسي للعناصر التي تقاتل على الجبهة الأمامية هو أن تقوم بمنع الأعداء مثل البكتيريا والفيروسات من دخول الجسم...

وعندما يتحقّق للأعداء النجاح في غزو الجسم، بعد التغلّب على عقبات متنوعة مثل الجلد والقنوات التنفسيّة والهضميّة، عند ذلك سيكون هناك محاربون أشداء في الانتظار. هؤلاء المحاربون الأشداء يتم إنتاجهم وتدريبهم في مراكز خاصة مثل النخاع العظمي والطحال والغدّة التيموثيّة والعقدة الليمفاويّة. هؤلاء المحاربون هم «الخلايا الدفاعيّة» التي تشمل خلايا الماكروفاج والخلايا الليمفاويّة.

في البداية، تنطلق العديد من الخلايا الآكلة (eater cells) والتي تسمّى «خلايا الفاج» إلى العمل، يتبعها نوع متخصص من خلايا الفاج يسمّى خلايا الماكروفاج، ويبدأ في تأدية دوره، وهم جميعًا يقومون بالقضاء على العدو عن طريق ابتلاعه.

وكذلك تقوم خلايا الماكروفاج بوظائف أخرى مثل استدعاء خلايا الدفاع الأخرى لأرض المعركة»[٢].

---

(١) Peter Vardy, *The Puzzle of Evil* (London: Fount, 1992), p.64.

(٢) هارون يحيى، الجهاز المناعي، نسخة إلكترونية، ص١٢ ـ ١٣.

ولو نظرت إلى الجلد الذي هو أوّل خطّ مناعي ضد غزو الأجسام الضارة، الكبير منها والدقيق، فستلاحظ طبيعة «الإصلاح الذاتي لنسيج الجلد بعد حدوث أي جرح. فعندما يُجرح الجلد، تقوم خلايا الدفاع بالتوجّه فورًا إلى المنطقة المصابة لتقاتل الجسم الغريب وتزيل المخلفات الناتجة من النسيج المصاب. في وقت لاحق تعمل مجموعة أخرى من خلايا الدفاع على حفز إنتاج الفيبرين، وهو بروتين يقوم سريعًا بتغطية الجرح مرّة أخرى باستخدام شبكة ليفيّة»[١].

ولا يكتفي الجانب المبهر للجهاز المناعي في التخطيط الرائع لمحاربة الأجسام المؤذيّة، وإنّما يتجاوز ذلك إلى قيام الجسم بتخزين معلومات دقيقة عن هذه الأجسام حتّى تكون زادًا لردّ صولتها إذا عادت مرّة أخرى.

لقد استفزّت هذه الحقائق الطبيب الإنجليزي (إدوارد جِنّر) (Edward Jenner) مكتشف التلقيح الذي يراد به تكوين مناعة طارئة للبدن من أمراض مخصوصة، ليقول: «**أنا لست مندهشًا أنّ الناس ليسوا ممتنين لي، وإنما أعجب أنهم غير ممتنين لله لأجل الخير الذي سخّرني كأداة لتبليغه لرفقائي من البشر!**»[٢].

وإذا رفعنا رؤوسنا إلى أعلى، ونظرنا إلى السماء، وتفكّرنا في ظاهرة النيازك التي تصيب الأرض بصفة مستمرة منذ زمن بعيد، وأنّها لم تؤثّر في الوجود البشري على الأرض، رغم أنّها ظاهرة كافية وحدها أن تنهي حياتنا في لحظة لو كانت هذه النيازك تنزل في المناطق الآهلة بالسكان ودون أن يخفف الغلاف الجوي من قوّتها، حجمًا وسرعة، فسندرك مبلغ الرحمة في دفع هذا الشر.

وإذا نزلنا إلى الأرض وتفكّرنا في أمر الزلازل، فسيخبرنا العلم أنّ الجزء الأعظم منها يقع في البحر، فلا يصيب الإنسانَ منها شيء!

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠.

(٢) John Baron, *The Life of Edward Jenner* (London: Henry Colburn, 1888), 2/295.

الخلاصة هي أنّ الله سبحانه قد جعل نواميس في الكون تمنع النواميس «العفوية» من العمل حتّى يكون الشر في حياة الإنسان هو الاستثناء. فهاهنا الرحمة والحكمة! وهاهنا قد خُفّف الألم إلى مدى بعيد جدًّا!

لماذا لا يكون هذا الشر الضروري وهميًّا ـ غير مؤذ؟

عرض الفيلسوف (سنايدر) الاعتراض الإلحادي الشائع وهو: إذا كان في الشر ضرورة تفيد الإنسان في تنمية شخصيّته وتهذيبها وتحقيق كمال الإنسانيّة فيها؛ فلِمَ لم يخلق الله عالمًا يكون فيه هذا «الشر» غير مؤذ؛ وذلك بأن يكون الإنسان، مثلًا، مرتبطًا «بآلات التجربة» دون علم منه، ويعيش مع هذه الآلات حالات التجربة والاختبار والمعايشات التي نعيشها في عالمنا، دون أن يناله أذى؛ لأنّ الشر هنا مجرّد وهم (illusory evil) برمجي في هذه الآلات.

يجيب (سنايدر) على هذا الاعتراض الذي يرغب في تحصيل خيرات عالمنا دون أن يصاب الإنسان بشيء من وجع الشر، بتحويل هذا الشر إلى وجود وهمي، بقوله: إنّ تحويل هذا الشر من وجود موضوعي إلى مجرّد إيحاء آليّ مبرمج، قد ينمّي لنا شخصيتنا في ذاتها، لكنّه سيفقد العالم خيرًا كثيرًا. في هذا العالم، لن يُعين أحد أحدًا، ولن يُعان أحد من أحد. لن يتعاطف أحد مع أحد، ولن يتُعاطف مع أحد. لن يغفر أحد لأحد، ولن يُغفر لأحد من أحد. سيختفي التعاطف والتآلف بين الناس. لن يعوّض أحد أحدًا، ولن يُعوَّض أحد من أحد. لن يعجب أو يمجّد أحد أحدًا لأنه يسعى لهدف نبيل، ولن يُمجَّد أحد لذلك. لن يهب أحد من ماله أو وقته أو موهبته شيئًا للمحتاجين، ولن يُوهب أحد شيئًا من ذلك. باختصار، إذا أضحت تجربتنا لتنميّة شخصيتنا مجرّد توّهم حتى لا نشعر بوخز الألم؛ فإنّ «عالمنا» في هذه الحال سيكون ضيقًا جدًّا، خُلْوًا من كلّ اتّصال حقيقي مع الغير.

وختم (سنايدر) ردّه بقوله: «يبدو إذن أنّه إذا أراد الله أن ينشئ فينا القدرة على تطوير ذواتنا وتجربتها وتأكيدها في سياق إنشاء البشر علاقات في

ما بينهم، فلا بد[١] أن يَسمح بالشر»[٢]. فالشر عنصر جوهري في إيجاد معنى حقيقي لواقع إيجابي تنمو فيه الذات، وليس وجودًا أجنبيًّا مسقطًا على حقيقة علاقتنا بالبيئة التي تحتضننا.

إنّ عالمًا يكون فيه الشر هينًا ليّنًا خفيفًا حتى إنّ الإنسان لا يشعر بوكزه ووخزه، ولا يؤثّر في فعله، هو عالم يليق بما يسمّيه (سونبرن): «عالمٌ لُعْبَةٌ» «toy world»، عالم ليس فيه شيء مهمّ حقيقة، عالم ليس بإمكان أحد فيه أن يؤذي أحدًا؛ عالم ليس فيه لإرادة أحد أو عمله أثر حقيقي[٣]. إنّه وجود وهمي، تتحوّل فيه ذواتنا ذاتها إلى وهم. إنّه علينا ـ كما يقول (سونبرن) ـ: **ألا نبالغ في التحرّج من «الألم» لصالح «السلامة»، حتى لا نفرغ منظومتنا القِيَميّة من «المعنى»**[٤].

إنّ طلب «شر وهميّ» في حياة الإنسان الذي يحمل المواصفات الأرضيّة، هو في الحقيقة طلبٌ لعالمٍ وهمي، وحياة وهميّة!

الحكمة من الألم المؤذي في الشر:

لا شكّ أنّ معايشتنا للحظات الألم تدفعنا قسرًا إلى النفرة من هذا الإحساس المزعج والرغبة في الهروب منه بكلّ سبيل ولو كلّفنا ذلك، أحيانًا دون أن ندرك، ألمًا عاقبًا أشدّ منه.

إنّ معايشة نقرة الألم تدفع بيد التأوّه عن أذهاننا التبصّر في حِكم هائلة لهذا الشعور البغيض إلى نفوسنا، ولعلّ انفصال الإنسان عن تلك اللحظة نافذة إلى ذاك العالم الفسيح. إنّ في طبيعة أوجاعنا نعمًا لو أدركنا فضلها لعلمنا قدرها ونفضنا عن رؤوسنا وهم العبث، ومنها[٥]:

---

(١) لست أرضى العبارات التي تلزم الله سبحانه بأمور ـ كما هو فعل المعتزلة في تاريخنا الإسلامي ـ إلا أنّه من الممكن تقويم العبارة بالقول: «إنّ حياتنا تحتاج هذا الشر لتحقيق هذه الغاية من وجودنا».

(٢) Daniel Howard - Snyder, "God, evil, and suffering," in M. J. Murray, ed. *Reason for the Hope Within*, p.98 - 99.

(٣) Peter Vardy, *The Puzzle of Evil*, p.64.

(٤) Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford: Clarendon Press, 1998), pp.171-172.

(٥) Norman L Geisler, *If God, Why Evil*, pp.52-55.

أولًا: الألم يحفظنا من أخطار مهلكة:

إنّ نظرة علميّة ماديّة في الجهاز العصبي المعقّد الذي لا يزال العلم يسعى لكشف طبيعته وخريطته، تكشف أنّ إحساسنا بالألم ليس مجرّد حدث عبثي هامشي ناتج عن ضغط من الداخل أو الخارج، وإنّما هو جرس إنذار ينبّه الإنسان إلى أمر يدبّ على لحمه أو يجري في دمه. إنّ ضغطة الصدر قد تكون إنذارًا مسبقًا بجلطة، ووجع السن علامة على نخر السوس، وارتخاء المفاصل تنبيه لارتفاع السكر... إنّ استغناءنا عن هذه الآلام يعني إطلاق يد المرض تعبث بدواخلنا دون أن ندري، وإفساحٌ لميدان أجسادنا تخترقه الفيروسات أنّى شاءت.

من الأمثلة المهمة في هذا الشأن حديث العلماء اليوم أنّ فقدان الأصابع بسبب مرض الجذام لا يعود إلى الأثر المباشر لهذا المرض على الأطراف، وإنّما لأنّ المريض يفقد الإحساس في هذه المناطق مما يسمح للأمراض بأن تجد لها مجالًا للتأثير السلبي دون إزعاج من المنظومة العصبيّة التي تزرع الألم لتحصد المعالجة العاجلة.

ثانيًا: حتّى يكون الألم فاعلًا لا بد أن يكون أحيانًا فوق قدرتنا الاعتياديّة على التحمّل:

إنّ الإهمال والاستصغار لكثير من عوارض الأبدان طبعٌ فينا، ولو تُركنا إلى ألم بسيط لا يهزّنا ويزعجنا، لغفلنا عن كثير من فواتك الأمراض التي تثخن في البدن وتزهق الروح. وممّا يذكر هنا أيضًا أنّ تزويد مرضى الجذام بآلات منبّهة صوتيّة مكان التفاعل التألّمي المعطّل، كان أدنى أثرًا عمليًّا من الإحساس الفعلي بالألم بما يحدثه من معاجلة في تطلّب العلاج.

ثالثًا: حتّى يكون الألم فاعلًا لا بدّ أن يكون خارجًا عن سيطرتنا:

إنّ الألم الذي ينغّص علينا نومنا أو يفسد علينا لذّة الأكل، هو رسالة جادة من البدن إلى وعينا حتّى لا نتراخى في الأخذ بأسباب العلاج. إنّ ألمًا يُكَفُّ نبضُه بضغطة زر كما يُكَفُّ صوت جرس المنبّه، سيلقى غالبًا مصير هذا

المنبّه المعكّر لصفو ساعة الصفاء على الفراش الدافئ في ليلة مطيرة قارس بردها. ضغطة حادة على موضع منه تطفئ صخبه. إنّ نفوسنا أبلد من أن تُسلم إلى نظام مترف في إدلال الإنسان عند هجمة المرض.

إنّ دون حلاوة العسل قرصة النحل! أو كما يقول المثل الإنجليزي «no pain, no gain» (إذا لم [تُصب] بالألم، لم [تَصِر] إلى مَغْنَم).

إننا أيضًا نحتاج إلى درجات متفاوتة من الألم تخاطب وعينا حتى ندرك حقيقة الخطر الذي يتهدّدنا. يقول الدكتور (بول براند) في كتابه «هِبة الألم»: «لقد احتاج الأمر إلى سنوات كثيرة من البحث لجمع كامل الصورة... يَستعمل الألم مجموعة واسعة من نبرات المحاورة. يهمس إلينا في المراحل الأولى: نشعر في اللاوعي بعدم ارتياح بسيط أو حاجة لتغيير الوضعيات على الفراش أو تعديل لطريقة الخطو عند الركض. ثم يتحدّث إلينا الألم بصوت أعلى عند تنامي الخطر: تزداد حساسية اليد بعد فترة من كنس أوراق الشجر، أو تتقرّح الرجل في الحذاء الجديد. ويصرخ الألم عندما يصبح الخطر عظيمًا: يُلزم المرء أن يعرج أو حتى يتوقف تمامًا عن الجري»[١]. إنّ الألم طبيب حكيم، وناصح رفيق، لا يتدرّج بنا إلى الوجع الأحدّ إلّا عندما تكون الحاجة أشدّ إلى الانتباه والتفاعل الواعي مع الأذى الداهم للبدن.

ويفيدنا الدكتور (بول براند) في حديثه عن تجربته كجراح مع مرضى الجذام ببيان كيف يؤول فقدان المرضى للإحساس إلى أن تتلف أطرافهم بالبتر، وربّما يصابون بالعمى لغياب الحافز الفيزيولوجي لأن يرمشوا. وكتب عن اكتشافه المفاجئ: «طَرْفُ العين اللاإرادي هو عجيبة من عجائب الجسم البشري. لا يوجد جهاز استشعار للألم أكثر حساسية من ذاك الذي على سطح العين»[٢]. وهي نعمة لا يذكر الواحد فينا أنّ أحدًا تكلّم في فضلها، وعظيم قيمتها، وأثر هذه الحساسية البالغة في حماية الإنسان من بلاء عظيم في خطر العمى!

---

(١) Paul Brand and Philip Yancey, *The Gift of Pain*, p.176.

(٢) Ibid., p.145.

وما قيمة أن يسعل الواحد منّا؟ هل في ذلك نعمة؟ يقول (براند): «**يكمن الخطر للإنسان الذي لا يشعر بالألم، في كل شيء**. الحنجرة التي لا تشعر البتة بالدغدغة لا تُستثار لتسعل وتخرج البلغم من الرئة إلى الحنجرة، ولذلك فإنّ من لا يسعل أبدًا مهدد بمرض الالتهاب الرئوي»(١).

ويعرض د. (براند) خلاصة تجربته مع الألم وموقعه في حياة الإنسان: «لقد تعلّمت أن أميّز بصورة جوهرية بين أمرين: الشخص الذي لا يشعر بالألم هو إنسان توجّهه مهامه في الحياة، أمّا الشخص الذي يتمتع بنظام سليم لاستشعار للألم، فهو مُوَجَّه ذاتيًّا. هذا الذي لا يشعر بالألم من الممكن أن يَعرف بعلامة ما أنّ فعلًا ما هو مؤذٍ، ولكنه إذا أراد ـ حقيقة ـ أن يأتي به، فإنه سيفعل ذلك لا محالة. أمّا الذي يستشعر الألم، فإنه سيمتنع عن الفعل لأجل خوفه من الألم مهما كانت رغبته في أن يأتي بالفعل عظيمة؛ لأنّه يعلم في أعماق نفسه أنّ حفظ نفسه أجلّ من أيّ شيء يريد أن يفعله»(٢).

إنه لا قدرة للإنسان على أن يحيا معافى، بلا طبيعة التألّم، ولا معنى للألم بدون طبيعة الإزعاج فيه؛ إذ إنّه بنقره المكدّر لراحتنا يُلزمنا أن نرهف السمع إلى رسالة التحذير، ونتحرّك لدفع الأذى عن أبداننا.

---

(١) Ibid., p.185.

(٢) Ibid., 195.

لماذا لم يخلق الله عالمنا بلا شر؟!

لو خُيِّرت بين الألم واللاشيء، سأختار الألم.

ويليام فولكنر (نوبل للآداب ١٩٤٩م)

خبرتي مع الألم... أنشأت فيّ شعورًا بالإعجاب بالألم وتقديرًا له.
أنا لا أرغب في حياة من غير ألم، ولا يمكنني حتى تصوّر ذلك.

الدكتور بول براند

تدور شبهة المشكّك حول الزعم أنّ الإلٰه الكامل في صفاته لا يمكن أن يصدر عنه غير عالم بلا شرّ وأنّ وجود الشرّ ناف لوجود إلٰه خالق كامل، وهو بذلك يرى أنّ وجود هذا الشر مفسد لمعادلة هذا الكون المنظّم.

يثير هذا الاعتراض سؤالًا يقول: هل تؤدّي إزالة الشرور إلى استواء عالمنا؟ ويختزن هذا السؤال في داخله أسئلة فرعيّة لا بدّ من بحثها:

- ماذا يبقى من معنى الحياة بعد ذهاب الشر؟
- ما غاية الحياة في عالم معصومين؟
- ما شكل العالم بلا ألم؟

عندما يعطي الشر لحياتنا معنى:

هل يستطيع الإنسان ـ الأرضي أن يعيش من غير ألم؟ للإجابة على هذا

السؤال نحتاج أن نسأل قبل ذلك إن كنّا نطيق أن نعيش بلا معنى.

إنّ بحث الإنسان عن معنى هو المحرّك الأساسي لحياته، وليس هو «عقلنة ثانوية» لموجّهاته الغرائزية[1]، فهو الذي يمدّه بزاد للسير في هذه الحياة والإحساس بحرارة الوجود. وقد عانى الغرب منذ النصف الثاني من القرن العشرين أزمة كبرى؛ أزمة «الفراغ الوجودي» «the existential vacuum» حيث فقد الوجود معناه، وأفرغ نفسه من جاذبية المدافعة والنجاح.

ومن أبسط مظاهر الفراغ الوجودي ما يُسمى «بعُصاب الأحد» «Sunday neurosis» حيث يكتشف المرء في نهاية الأسبوع بعد أيام صاخبة، عندما يخلو إلى نفسه، أنّ حياته على الحقيقة خُلْوٌ من المعنى؛ فكيف بحياة ينهسها عُصاب الفراغ نهسًا أو نهشًا؟! وفي هذا الجو العدمي تنبت أمراض الكآبة والإحباط وخواطر الرغبة في الانتحار[2].

لم تمرّ هذه الأزمة في خفاء؛ إذ هي الأزمة الكبرى المائجة الطاحنة، وهي ظاهرة في امتلاء المصحات النفسية بالمرضى، وحالات الانتحار أو محاولات الانتحار، وأزمة الفردانية، والسلبية الأسرية والمجتمعية.

وفي إحصائية أجرتها مؤسسة بحثية في جامعة هوبكنز مستقصية آراء ٧٩٤٨ طالب في ٤٨ كليّة في إجابة سؤال: «ما هو أهم شيء بالنسبة إليهم؟»، كانت إجابة ١٦٪: «تحصيل قدر أكبر من المال»، في حين اختار ٧٨٪ القول: إن هدفهم الأول هو «إيجاد هدف للحياة ومعنى لها»[3]. وهذا ما يعبّر عن وعي عميق مؤلم بأزمة العدمية.

وقد أسس عالم النفس (فكتور فرنكل) (Viktor Frankl) ـ صاحب الكتاب الذي بيعت منه ملايين النسخ «بحث الإنسان عن معنى»، والذي عاش تجربة المحرقة النازية ـ مذهبًا جديدًا في علم النفس سمّاه

---

(١) Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning* (New York: Pocket Books, 1984), p.121.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٩.

(٣) المصدر السابق، ص١٢٢.

«Logotherapy»؛ أي: المعالجة النفسية بالمعنى؛ إذ إنه قد اكتشف أنّ أكثر العلل النفسية في الغرب تعود إلى فقدان الإنسان معنى لحياته، وهو ما يجعله عاجزًا عن إيجاد دوافع جادة لمعايشة هذه الحياة وتحقيق استوائه النفسي، وهو بهذا المسلك العلاجي يحاول أن يجعل المريض يشعر بمعنى الحياة، ومسؤوليته فيها.

ويخبرنا (فكتور فرنكل) أنّ الكشف عن معنى للحياة يكون بثلاث طرق، أحدها: اتخاذ موقف من معاناة لا سبيل لتجاوزها وذلك بتحويل المأساة إلى نصر، والمأزق إلى منجز إيجابي، وحتى عندما نكون عاجزين عن تغيير الواقع، نسعى إلى تغيير أنفسنا(١).

إنّ الألم هو إذن عنصر أصيل في حياة سليمة وقلب معافى من البرود القاتل؛ فبه يجد الإنسان حوافز في داخله للاستمتاع بلحظات الوجود أو الإحساس بها ومغالبتها؛ ففي غيبة الإحساس باللحظة، أو الرغبة في تحقيق نصر على شر فيها، تهمد رغبتنا في البقاء وتتهاوى قدرتنا على الصمود.

إنّ هذه الحياة الدنيا بلا ألم غير قابلة لأن تعاش لأنها بلا دلالة تتجاوز الأنفاس الصاعدة الهابطة، وبعبارة (س. إس. لويس): «**حاول أن تستبعد إمكانية الألم المتضمن في نظام الطبيعة ووجود الإرادات الحرة، وستجد أنك قد استبعدت الحياة نفسها**»(٢).

لماذا لم يخلق الله عالمًا من الطيبين فقط؟

يتكرّر على لسان المعترضين تساؤل مهم، وهو: لِم لم يخلق الله عالمًا خلوًّا من الشر، البشر فيه أحرار لكنّهم لا يأتون الشرّ وإنّما يلتزمون العمل الصالح وينأون عن الشرور والمفاسد؟

والجواب هو في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا

---

(١) المصدر السابق، ص١٣٢.

(٢) س. إس. لويس، الله، الإنسان والألم، ص٣٧.

يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود: ١١٨، ١١٩].

قال المفسّر (ابن عاشور): «وأما تعقيبه بقوله: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ فهو تأكيد بمضمون: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾﴾. والإشارة إلى الاختلاف المأخوذ من قوله: ﴿مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾﴾، واللّام للتعليل لأنّه لما خلقهم على جِبِلّة قاضية باختلاف الآراء والنزعات وكان مريدًا لمقتضى تلك الجبلّة وعالمًا به... كان الاختلاف علّة غائية لخلقهم، والعلّة الغائية لا يلزمها القصر عليها بل يكفي أنها غاية الفعل»(١).

فالله سبحانه قد خلق الناس بقدرات وملكات تقتضي ألا يكونوا كلّهم مصيبين وألا يكونوا كلّهم مخطئين؛ فقد ركَز في فطرهم معرفة الحق، ثم أسلمهم إلى ما يختارون من حق وباطل؛ ولذلك ظهر الفساد والكفر (وهو أقصى الشر) من فريق منهم. فليس في حساب الله سبحانه أن يخلق عالمًا بلا شر، وإنّما اختار لخلقهم هذه الطبيعة في هذا العالم؛ لأنّه يريد ذلك، فـ«الحكمة التي أقيم عليها نظامُ هذا العالم اقتضت أن يكون نظام عقول البشر قابلًا للتطوّح بهم في مسلك الضّلالة أو في مسلك الهدى على مبلغ استقامة التفكير والنظر، والسلامة من حجب الضلالة»(٢).

وليس الأمر كما يظنّ فلاسفة مدرسة (Process theology) الذين ذهبوا إلى أنّ الربّ الخالق ليس كُليّ القدرة، في سبيل التوفيق بين وجود الله ووجود الشر!

إنّ الله سبحانه لم يخلق الناس ليصيبوا الحقّ في كلّ أمرهم، ولم يرد للوجود أن يكون براءً من الشرّ، وإنّما رضي للشرّ أن يكون أحد حقائق الحياة التي على الناس أن يصطرعوا معها، فينجو من يصرعها، ويهلك من تصرعه.

لماذا لا يكون هناك عالمٌ من غير ألم؟

الحكم على الشر أو الألم بالنظر إلى جوهره قاصر عن الإحاطة بحقيقته

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير ١٢/١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢) المصدر السابق ١٢/١٨٧.

الوجوديّة؛ فإنّ الشيء قد يكون شرًّا في قيمته الجوهرية (intrinsic value) ـ من الناحية الغالبة واقعيًّا؛ إذ لا وجود لشر جوهري في ذاته من كلّ وجه ـ لكنّه يكون خيرًا من الناحية الذرائعيّة (instrumental value)، ولذلك فإنّ تقدير قيمة هذا الشيء ـ إن كان يجوز وصفه بالشر حقيقة ـ لا يكون إلّا بإقامة تقدير عام يجمع قيمته الجوهريّة وقيمته الذرائعيّة للتوصّل إلى الغالب من خيره وشرّه[١]. ولذلك يجب ألّا نغتر بما يلوح لنا من قبح في الموجودات كالأسقام والأوجاع؛ فإنّها قد تكون في الكون ذريعة لخير أعظم من شرّها، بل قد لا يستقيم الوجود الإنساني من غيرها.

يقول (العقاد) معقبًا على معترض يقول: «... أليس خلق اللذة أولى برحمة الإلٰه الرحيم من خلق الألم كيف كان وكيف كان موقعه من التكافل بينه وبين اللذات؟

وعندنا أن المشكلة كلها بعد جميع ما عرضنا من حلولها إنما هي **مشكلة الشعور الإنساني**، وليست في صميمها بالمشكلة العقلية ولا بالمشكلة الكونية.

وهنا نعود إلى الباب الذي نستفتح به مسالك هذه المشكلات، ونسأل أنفسنا: إذا كان الإلٰه الذي توجد النقائص والآلام في خلقه إلٰهًا لا يبلغ مرتبة الكمال المطلق، فكيف يكون الإلٰه الذي يبلغ هذه المرتبة في تصورنا وما ترتضيه عقولنا؟

أيكون إلٰهًا قديرًا ثم لا يخلق عالمًا من العوالم على حالة من الحالات؟ أيكون إلهًا قديرًا يخلق عالمًا يماثله في جميع صفات الكمال.

هذا وذاك فرضان مستحيلان أو بعيدان عن المعقول، كل منهما أصعب فهمًا وأعسر تصورًا من عالمنا الذي ننكر فيه النقائص والآلام.

فأمّا الإلٰه القدير الذي لا يخلق شيئًا فهو نقيضة من نقائض اللفظ لا تستقيم في التعبير، بله استقامتها في التفكير؛ فلا معنى للقدرة ما لم يكن معناها الاقتدار على عمل من الأعمال.

---

(١) Jane Mary Trau, "The Positive Value of Evil," p.22.

وأما الكمال المطلق الذي يخلق كمالًا مطلقًا مثله فهو نقيضة أخرى من نقائض اللفظ لا تستقيم كذلك في التعبير، بله استقامتها في التفكير؛ فإن الكمال المطلق صفة منفردة لا تقبل الحدود ولا أول لها ولا آخر، وليس فيها محل لما هو كامل وما هو أكمل منه. ومن البدهي أن يكون الخالق أكمل من المخلوق، وألّا يكون كلاهما متساويين في جميع الصفات، وألّا يخلو المخلوق من نقص يتنزه عنه الخالق. فاتفاقهما في الكمال المطلق مستحيل يمتنع على التصور، ولا يحل تصوره مشكلة من المشكلات. وأي نقص في العالم المخلوق فهو حقيق أن يتسع لهذا الشر الذي نشكوه، وأن يقترن بالألم الذي يفرضه الحرمان على المحرومين، وبخاصة إذا نظرنا إلى الأجزاء المتفرقة التي لا بد أن يكون كل جزء منها قاصرًا عن جميع الأجزاء، وأن يكون كل شيء منها مخالفًا لما عداه من الأشياء.

فوجود الشر في العالم لا يناقض صفة الكمال الإلٰهي ولا صفة القدرة الإلٰهية. بل هو ـ ولا ريب ـ أقرب إلى التصور من تلك الفروض التي يتخيلها المنكرون والمترددون ولا يذهبون معها خطوة في طريق الفهم وراء الخيال المبهم العقيم.

وقد يختلف مدلول القدرة الإلٰهية ومدلول النعمة الإلٰهية بعض الاختلاف في هذا الاعتبار: فمدلول القدرة الإلٰهية يستلزم ـ كما تقدم ـ خلق هذا العالم الموجود، ولكن مدلول النعمة الإلٰهية يسمح لبعض المتشائمين أن يحسبوا أن ترك المخلوقات في ساحة العدم أرحم بها من إخراجها إلى الوجود، ما دام الألم فيه قضاء محتوم على جميع المخلوقات. ومهما يكن من شيوع التشاؤم بين طائفة من المفكرين فليس تفسير النعمة الإلٰهية بترك المخلوقات في ساحة العدم تفسيرًا أقرب إلى المعقول من تفسير هذه النعم الإلٰهية بإنعام الله على مخلوقاته بنصيب من الوجود يبلغون به مبلغهم من الكمال المستطاع لكل مخلوق.

وليس الشر إذًا مشكلة كونية ولا مشكلة عقلية إذا أردنا بالمشكلة أنها شيء متناقض عَصِيٌّ على الفهم والإدراك، ولكنه في حقيقته مشكلة الهوى

الإنساني الذي يرفض الألم ويتمنى أن يكون شعوره بالسرور غالبًا على طبائع الأمور.

وإذا كانت في هذا الوجود حكمته التي تطابق كل حالة من حالاته؛ فلا بد من حكمة فيه تطابق طبيعة ذلك الشعور، ولا نعلم من حكمة تطابق طبيعة ذلك الشعور، غير الدين..»[1].

ماذا لو كانت الطبيعة غير مؤذية؟!

لِمَ لمْ تُخلق الطبيعة مبرّأة من الأذى المادي؟

هو سؤال يراود النفس القلقة التي تريد أن تستجمع في هذه الدنيا كلّ الملاذ، دون منغّص يقطع عليها ساعات المتعة الدافقة باللذة وحلاوة النشوة المشبِعة للغرائز.

قال (ابن القيم): «فإن قيل: فهلّا حصلت تلك اللوازم وانتفت تلك الأضداد؟ فهذا هو السؤال الأول، وقد بيّنا أنّ لوازم هذا الخلق وهذه النشأة وهذا العالَم لا بدّ منها، فلو قُدّر عدمُها لم يكن هذا العالم بل عالمًا آخر ونشأةً أخرى وخلقًا آخر.

وبيّنا أنّ هذا السؤال بمنزلة أن يقال: هلّا تجرّد الغيث والأنهار عمّا يحصل به من تغريق وتعويق وتخريب وأذى؟ وهلّا تجرّدت الشمس عمّا يحصل منها من حرّ وسموم وأذى؟ وهلّا تجردت طبيعة الحيوان عمّا يحصل له من ألم وموت وغير ذلك؟ وهلّا تجرّدت الولادة عن مشقة الحمل والطلق وألم الوضع؟ وهلّا تجرّد بدن الإنسان عن قبوله للآلام والأوجاع واختلاف الطبائع الموجبة لتغيّر أحواله؟ وهلّا تجرّدت فصول العام عمّا يحدث فيها من البرد الشديد القاتل، والحر الشديد المؤذي؟

فهل يقبل عاقل هذا السؤال أو يورده؟ وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال: لِمَ كان المخلوق فقيرًا محتاجًا، والفقرُ والحاجةُ صفةُ نقص، فهلّا تجرد منها

---

(١) عباس العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص٨ ـ ١١.

وخُلِعت عليه خلعةُ الغنى المطلق والكمال المطلق؟ فهل يكون مخلوقًا إذا كان غنيًّا غنى مطلقًا؟ ومعلوم أن لوازم الخلق لا بدّ منها فيها»[1].

إنّ طَلَبَ عالمٍ لا تفعلُ فيه الطبيعة فِعْلَها العفوي، هو طلب وجود عالم آخر غير عالمنا.. عالم كامل رغم أنّ من لوازم العالم المخلوق ألّا يكون كاملًا.. وهو عالم لا يتوافق مع الحكمة من خلق الإنسان، فهو يرفض الوجود الإنساني الحالي برمّته، طلبًا لوجود آخر؛ فإنّ وجودنا في هذه الأرض لا يستقيم على الصورة المطلوبة بغير ما يبدو من «شر» في بعضه.

ما العالم بلا موت؟ هل تطيق أنفسنا أن نحيا على الأرض بلا نهاية؟ ولِم نعيش بلا خاتمة؟ هل يوجد أي شيء في أرضنا يرضى أن نعيش معه أبدًا؟ إنّ كلّ شيء فينا ومن حولنا يصرخ أنّ وجودنا يجب أن يكون محدودًا في هذه الأرض لأنّ أبديتنا لا تؤول إلّا إلى فساد نفوسنا وعقولنا وبيئتنا. وهذا في أمر شر واحد، وهو الموت، فكيف نملك أن ننزع من الكون كلّ شر مادي لنحقق الحكمة الكبرى؟!

---

(١) ابن القيم، طريق الهجرتين وباب السعادتين، ١/٢١٧ ـ ٢١٨.

عالمنا وعالم الملحد

﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾

[المؤمنون: ٧١]

إذا كان الملحد لا يرضى بغير عالمه (الوردي) الذي صنعه خياله وتفيّأ ظلاله، حتى يستقيم في العقل وجود خالق عليم قدير خيّر، فإنّنا سنطلق لخيالنا، مع خياله، العنان، وننتقل جميعًا إلى عالمه، لنتبيّن إن كان حقًّا هو أفضل من عالمنا «المستبشع».

ولنا أن نتساءل ونحن نسير إلى عالم الملحد البريء من الفساد:

- هل بلغ عالم الملحد صورة الكمال التي ينفي نفيها وجود الإلٰه؟
- هل أخرج الاعتراض الإلحادي الملحد من مشكلة الشر أم أنه قاده إلى شر مما يحاذره؟
- هل يمكن للقلب أن يعاند إذا برئ من الأهواء؟

عالم الملحد المعترض ليس كاملًا

العالم الذي يفترض الملحد أنَّ الفعل الإلٰهي كان عليه أن يصنعه هو عالم غير كامل على الحقيقة؛ لأنه عالم فقد فيه الإنسان أهم خصيصة، وهي حرية الإرادة، فهو عالم جبري لا يعدو فيه قدر الإنسان ريشة تحرّكها الرياح أين شاءت وأنّى شاءت، وإن شئت قل: إنّ الإنسان في هذا العالم مجرّد دمية تُصنع على مقاس واحد وتتحرّك على سكّة إلى اتّجاه واحد، كل ما فيها فاقد

للسلطان الذاتي، حتى مشاعر الفرح والأمل والرجاء ليست إلّا انطباعات ميكانيكيّة على القلب أو الوجه.

وقد علّق (ج. أس. ويل) (J. S. Whale) على قول الملحد الشهير (هكسلي) (Huxley) إنّه لو عَرَضت عليه قوّةٌ عظمى منحةَ ألّا يفعل إلّا الحق، على شرط أن يتحوّل إلى كيان أشبه بالساعة؛ فسيوافق على هذا العرض لأنّ الحريّة الوحيدة التي لها قيمة، هي حريّة فعل الصواب، قال: «إنّ «حريّة» الساعة هي أبعد ما يكون عن أن تسمّى حريّة، إنّها ضرورة ميكانيكية مطلقة. **افتراض (هكسلي) يلغي النتيجة التي أرادها**؛ لأنه يهدر الشيء الصميمي في الشخصيّة البشرية، فالكائن غير القادر على أن يفعل الخطأ غير قادر أيضًا على أن يفعل الصواب، إنّه ليس بشرًا البتّة وإنّما هو آلة ميكانيكيّة الحركة. إنّه ليس روحًا حرّة قادرة على أن تتعلّم الرضوخ من آلامها، وإنّما هو روبوت [رجل آلي] مثل الإشارة الضوئية عند مفترق الطرق»[١].

إنّ «المدينة الفاضلة» للملحد هي عالم بلا فرح؛ لأنها بلا حزن، وهي عالم بلا نجاح؛ لأنها عالم بلا فشل؛ إذ يدرك الإنسان منذ بداية فعله أنه سائر إلى الفوز دون ريب؛ فيفقد بذلك لذة الفرح بانتصاره على فرصة الفشل، وهو عالم لا يستشعر فيه الإنسان معنى الصحة والعافية لأنه لا يعلم أنّ هناك مرضًا وأذى. هو ببساطة، عالم ميت بلا حركة عاطفة ولا حركة إرادة، عالم بلا أمل، وبلا شوق، وبلا هدف؛ لأنه عالم بلا فشل وبلا طموح؛ فكل ما يريده الإنسان يحصده في حينه. ومن عجبٍ أن مثل هذا العالم (بصورة ماديّة مصغّرة) قد قاد أصحابه إلى الانتحار في دنيانا بعد أن شعروا أن حياتهم بلا أمل، سواء في عالم الأثرياء الذين جربوا كل المتع واللذات، حتى الشاذ منها، وكذلك كبار السن الذين يتقاعدون عن العمل، ويأتيهم رزقهم رغدًا؛ إذ يستشعرون أن حياتهم بلا معنى لأنها بلا كدّ وبلا خوف ولا شوق.

---

(١) J. S. Whale, *The Problem of Evil* (London: SCM Press, 1954), pp.33-34.

حديثنا هنا هو عن الإنسان بجوهره الحالي وليس عن الإنسان إذا فقد بشريّته وتحوّل إلى ذات أخرى منزوعة الآدميّة. وليس هو ـ أيضًا ـ عن وجود جزائيّ (كأهل الجنة) حيث يُغمس الإنسان في النعيم فلا هَمّ له سوى الاغتراف من اللذائذ.

قال (العقاد) في عبارة ماتعة شفّافة تفضح شقاوة العالم الذي صنعه الملحد في أحلامه السكرى: «[لـ]ـنرجع إلى المقابلة بين هذا العالم وبين الذى يتخيله أولئك المعترضون وافيًا بالقصد أو جديرًا بحكمة الله. فإن كان هو أقرب إلى التصوّر فقد صدقوا وأصابوا، **وإن كان العالم الذى نحن فيه هو الأقرب إلى التصوّر فقد سقط الاعتراض.**

فما العالم الذى يتخيّل المعترضون أنّه أجدر من عالمنا هذا بحكمة الله وقصد المدبّر المريد؟

هو عالم لا نقص فيه فلا نمو فيه، ولا آباء ولا أبناء، ولا تفاوت فى السن والتهيؤ والاستعداد، ولا تقابل فى الجنس بين الذكور والإناث، بل جيل واحد خالد على المدى لا يموت ولا يتطلّب الغذاء والدواء.

عالم لا نقصَ فيه فلا حدود فيه، وكيف يُوجد الناس بلا حدود بين واحد منهم وأخيه؟ بل لماذا يُوجد الألوف ومئات الألوف نسخة واحدة لا فرق فيها بين أحد وأحد، ولا محل فيها للاختلاف... إذ كان الاختلاف يستدعي نقص صفة هنا ووجودها هناك؟

إذن يُخلق إنسان واحد يُحقق معنى الإنسانية كلّها ولا يكون فيه نقصٌ ولا تعدد ولا تكون له بداية ولا نهاية... فذلك إذن إلٰه آخر مستمتع بكل صفات الكمال والدوام!

عالمهم المتخيل هو عالم لا حرمان فيه. فلا ينتظر فيه الحي شيئًا يجيء به الغد ولا يشتاق اليوم إلى مجهول.

بل ماذا نقول؟ أنقول: الغد واليوم؟ ومن أين يأتي الغد واليوم فى عالم لا تغاير فيه ولا تنوّع فى التراكيب والحركات؟ إنما يأتى اليوم والغد من تغاير الكواكب بالحركة والضخامة والدوران، فإذا بطل التغاير والتركيب فلا شمس ولا أرض ولا قمر ولا أيام ولا أعوام.

هو عالم لا ألم فيه ولا اجتهاد فيه، ولا اتّقاء لمحذور ولا اغتباط بمنشود.

هو عالم لا أمل فيه ولا محبة ولا حنان ولا صبر ولا جزع ولا رهبة

ولا اتصال بين مخلوق ومخلوق؛ لأن الاتصال تكملة ولا حاجة إلى التكملة بأرباب الكمال.

هو عالم لا ظلم فيه، فلا فضيلة ولا رذيلة؛ لأنّ الفاضل هو الإنسان الذي يعمل الخير ولو شقي به ويتجنب الشر ولو طابَ لهُ مثواه. فإذا ضمن الجزاء العاجل على أعماله أولًا فأولًا فلا فضل له على الشرير. وإذا وجد العالم وفيه أشرار يجزون أبدًا بالعقاب وأخيار يجزون أبدًا بالثواب فذلك ظلمٌ أكبر من هذا الظُّلم الذي يأباه المنكرون للقصد والتدبير.

هو عالمٌ لا فرق فيه بين الأبد الأبيد واللحظة العابرة؛ لأنك تريد في كل لحظة عابرة من لحظاته أن تجمع حكمة الآباد، وأن تكون مقاصدها هي مقاصد الكون الذي لا تعرف نهاية طرفيه، فلا انتظار لبقية الزمن ولا مُوجب للانتظار، ولن يحيا المخلوق المحدود بغير انتظار إلّا كانت في حسّهِ لونًا آخر من ألوان الفناء»[1].

إنّه عالم صامت، هامد، مفرّغ من «الشيء»؛ فلا شيءَ!

الجواب الإلحادي، مُسَكِّنٌ ومُؤَزِّمٌ:

القول: إنّ وجود الشرور في العالم دليل على عدم وجود إلٰه، هو حل للإشكال سهلٌ، شديد السهولة؛ إذ لا يستغرق من العقل جهدًا ولا محاولة لاستكمال صورة الوجود الكبرى، هو حل يكتفي بالرفض والوجوم، وهو أيضًا يقدّم حلًّا كارثيًّا لا يمكن أن يرضي وجدان الإنسان ولا أن يروي أعماق نفسه المتعطشة لنموذج العدل؛ إذ الإلحاد يجعل الشرور التي في هذه الدنيا بلا عاقبة، ينجو الشرير من شروره، ويمنع المحسن من الجزاء، ولا ينتصف للمظلوم. إنّها مسرحية تراجيديّة قاتمة المقاطع، لا تقود فيها الحبكة الدراميّة المتقنة في فصولها الأولى، إلى نهاية منطقيّة، وإنّما تنتهي المسرحية في فصولها الأولى القصيرة بلا أمل في «حكمة!».

---

(١) العقاد، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلٰهية، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.، ص٢٢٥ ـ ٢٢٧.

إنّ الحل الإلحادي لا يكتفي بالاعتراف بوجود الشر في حياتنا، ولا يقتصر على القول إنّ الشر عبثي بلا اتّجاه ولا غاية، وأنّه لا أمل في استخلاص رجاء منه، وإنّما يزيد على ذلك ما هو أخطر منه، وهو أنّ الخير الذي في الدنيا هو نفسه بلا قيمة وبلا غاية. إنّها نظرة تعدم في الحياة كلّ معنى وأمل وتفاؤل.

عبّر الفيلسوف (أوغسط أُوت) (Auguste Ott) ـ في كتابه عن مشكلة الألم ـ عن موقع الألم من الحياة العدميّة التي صنعها عقل الملحد، فقال: «إذا كان الله مجرّد اسمٍ عابثٍ، إذا كان كلّ شيء ينتهي بالنسبة لنا بالموت، إذا كان كلّ أمل في وجودٍ أفضل هو وهم، **فلنا أن نتساءل إن كانت الحياة تستحق أن نعيشها**. نحن نتحدّث عن التطوّر، ونرغب في ازدهار مستمر لشؤون الإنسان، وتكيّفًا كاملًا بين الملكات الإنسانيّة وطبيعة العالم الخارجي، ولكن هل لهذه الآمال البعيدة، وربّما المضلّة، أن تعوّض الآلام الحاضرة؟ وحتّى لو تحقّقت، فهل ثمراتها الموعودة تدوم أكثر من لحظة؟»[1].

إنّ الحياة كما هي في عيني الملحد، بحلوها ومرّها، أعظم إيلامًا من الشرور في عيني المؤمن، فإنّ الحياة التي تنتهي مع نهاية مقدمتها ليست سوى محضن دافئ لمعاني الحسرة والضياع، وما دقّات الساعات فيها سوى زغاريد المشانق إذ تنحر أجنّة الأمل، أمّا شرور الحياة في عيني المؤمن فهي مَراقيه إلى السُعود، ومحطّات للنصر والظفر، فبالشرّ يكتسب المسير إلى المصير عذوبته في قصّة الحياة.

وقد أشار (أندرو دلبنكو) (Andrew Delbanco) في كتابه «الحلم الأمريكي الحقيقي: تأمّل في الأمل» إلى أنّ كلّ رواية ثقافية عليها أن تحقّق أمرين، أوّلهما: أن تمنحنا أملًا، ولا تملك ذلك إلّا أن تعيننا على تصوّر نهاية للحياة تتجاوز نصيبنا الضيّق من الأيّام والساعات، وتنتصر على تربّص الشكّ بأذهاننا في أنّ كلّ جهودنا وبذلنا وتضحياتنا مجرّد تململات في انتظار

---

(١) A. Ott. *Le problème du mal* (Paris: Fischbacher, 1888), pp.5-6.

الموت. وثانيهما: أنّ تمكّن الرواية المجتمع المكوّن من أفراد أن يتجانسوا ضمن منظومة كبرى، ليتنازل الفرد عن فرديّته لصالح الصالح العام بشعوره القهري أنّ العالم لا ينتهي عند ضفاف ذاته(١).

إنّ هذا الكلام الذي أنثر لفظه أمامك قد يبدو لبعض الشكّاكين خروجًا عن مقتضى النظر العقلي الجاد إلى مسلك العاطفة المتقلقلة. والحقيقة هي أنّ الحديث عن معنى الحياة، هو من صميم الكلام العقلي، كما أنّ عاطفة الإنسان ليست كيانًا أصمّ، وإنّما هي تحمل في ذاتها روحًا ذكيّة الإدراك. ولعلّ أفضل بيان لما أقوله، كلمات خطّها أحد الكتّاب من حبر روحه المرهفة، يسرد فيها تجربة عابرة، لكنّها عميقة؛ لأنّها بسيطة وسهلة الإدراك؛ إذ هي تستخرج من أعماقنا الدفينة، يقينًا موازيًا لليقين العقلي، وربّما أكثر؛ إنّه يقين البداهة. . .

يقول صاحبنا: «وماذا بعد الموت!

ألحّ علي السؤال، وأنا أشهد في مقبرة قصيّة ـ خارج المدينة ـ مواراة التراب على أربع جثث لعائلة واحدة اغتالتها يد أثيمة في منتصف ليلة سوداء واختفت عن الأنظار.

وإذ كانت جثث الموتى قادمة من مدينة أخرى غير مدينتنا في صناديق أكبر حجمًا لم يألفها حفارو قبورنا فقد اضطرهم ذلك إلى بذل جهد إضافي استغرق أكثر من ساعتين لتوسيع الحفر كي تصلح لالتقام الصناديق الأربع!!. .

ودخل الليل وكانت الرياح المغبرة تسفي كآبة وشحوبًا. وعندما غادرنا المكان مخلّفين القبور الأربعة الطريّة وحدها، في الصحراء المتربة، التفتُّ ورائي، عبر زجاج السيارة، أدركت معنى أن يبقى الإنسان وحده جثة. . مغروزة في رمال الصحراء!!

وألح علي السؤال: ماذا بعد الموت!

---

(١) See Andrew Delbanco, *The Real American Dream: A Meditation on Hope* (Harvard University Press, 1999), pp. 1-5.

أن يسأل الإنسان نفسه، وهو جالس في بيته بين أهله وأطفاله يأكل طعامًا لذيذًا أو يشاهد برنامجًا مسلِّيًا، أو يستلقي مرتاحًا على سريره الدافئ، أو يتبادل الحوار الشيق مع أصدقائه في ناد أو مقهى.. ومن حولهم تتمخض حركة الحياة الدائمة عن الأمل والبلادة والمتعة والنسيان.. ليس كمن يسأل نفسه، وهو يلتفت فجأة في أعماق الظلام، الى قبر جديد، وحيد، نبت قبل دقائق في قلب الصحراء، وغادره أقرب أصدقائه وأشد محبيه..

ترى.. لو أن دينًا من السماء لم ينزل.. ودخل في عقول الناس، على مدار التاريخ، خرافة الملحدين والعدميين، من أنه لا حياة بعد هذه الحياة، لا بعثًا ولا حسابًا ولا جزاءً.. وأن نهاية الإنسان المطلقة تجيء عندما يسكت قلبه عن الخفقان ويوارى التراب، لكي ما يلبث أن يأكله الدود ويتحول بعد قليل إلى تراب يستعدّ لاستقبال الحفنات الجديدة من التراب الذي لا يكف عن الانقطاع!!

لو حدث وأن تحقق هذا، ماذا سيكون شعور الإنسان، وهو يقف في المقبرة يشهد دفن صديق أو قريب! ماذا سيكون شعوره، وهو يلتفت بعد دقائق إلى الجثة المواراة وقد خنقها التراب، وتركت وحدها في الصحراء!

إن أيّ مسلم لا يستطيع بفطرته وبداهته ويقينه وإيمانه أن يتصور موقفًا عدميًّا كهذا، إنه بمجرد تصوّره يحس بالاختناق، ويستنفر كل طاقاته النفسية للخلاص من المأزق واستنشاق الهواء الصافي النقي.. إنه لا يفرّق أبدًا بين كابوس لا يرحم يدهمه في المنام وبين إحساس عدمي قاتم يمر بخاطره في المقبرة!!

أكثر من هذا إن المسلم يستمد من موقف «الفراق» هذا ثقة أكبر بعقيدته التي منحته الأمل الكبير بالبعث والنشور والحساب، وبدينه الذي علّمه دائمًا أن الموت ليس سوى نقلة، نقلة فحسب إلى دار أخرى غير هذه الدار وإلى حياة أخرى غير هذه الحياة.. ويتملكه إحساس عميق بالرثاء والاحتقار لكل أولئك الذين سعوا إلى تزييف الحياة وبترها باعتقادهم أن الإنسان يحيا مرة واحد فحسب ثم يأكله الدود ويلفّه التراب، ولا شيء وراء ذلك..

وما أكثر الذين ذهبوا إلى المقابر لتشييع صديق أو قريب، وهم لا يملكون إيمانًا ولا يقينًا، وإذا بنازلة الموت وبمشهد حصر الميت بين جدران الحفرة الأربع، وإهالة التراب عليه، تحرك أفئدتهم الميتة، وتهز عقولهم الكسولة، وتغسل عن نفوسهم الصدئة ما علق بها من رين وغبار... فيغادرون المكان وهم أشد إيمانًا وأعمق يقينًا..

وفرق وأي فرق بين إنسان مؤمن يرجع من المقبرة وهو يحمل أملًا كبيرًا وبين إنسان ملحد يخنقه المشهد المحزن ويزيده كآبة وضياعًا..

ثم ماذا عن العدل النهائي المطلق! لقد اغتيل أربعة من الأبرياء: أب وأم وطفلان وليس بمستبعد أن يفلت القتلة من طائلة القصاص...

وما قيمة الحياة... وما قيمة الانسان نفسه لو ترك مصيره هكذا معلقًا على عدل أرضي لا يملك ـ في معظم الأحيان ـ الأداة المضمونة لتحققه ونفاذه؟!

إن الإسلام، ذلك الدين القيّم يمنحنا الجواب في كلتا الحالتين.. ولو لم يكن «الدين» سوى هذا «الجواب» لكان في ذلك وحده الدافع الأكبر لالتزامه، ومعايشته، وتعشّقه، والتشبث به حتى آخر لحظة من حياتنا التي يعلمنا «الإيمان» أنها لن تنقطع، ولن تزول، ولن يضيع «حق» من حقوقها بالصدفة أو العبث أو الفوضى...

جرّبوا بأنفسكم ذلك... اختبروا صدقه... ليس في بيوتكم ونواديكم.. ولكن في المقابر. لحظة مواراة جثة صديق أو قريب.. التفتوا إليها بعد دقائق من مغادرتكم المكان.. وحيدة.. مهملة.. منقطعة في الصحراء.. **أمن الممكن أن تكون هذه هي نهاية الإنسان؟!**»[1]

هذه التجربة، لا تحمل فقط نداءً من الفطرة، إنّها أيضًا تعبير عن مجموع القوانين المنطبعة في الذات، والتي من أهمها أنّ الأمر العظيم الهائل، لا يتمخّض عن عدم.

إنّها الحقيقة التي عبّر عنها أحد رؤوس الإلحاد في القرن العشرين،

---

(١) عماد الدين خليل، آفاق قرآنية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م، ص٢٩١ ـ ٢٩٥.

بل زعيم فلاسفة العبثية، (جون بول سارتر)، وذاك لما كان على فراش الموت؛ إذ قال: «أنا لا أشعر أنني نتاج للصدفة، أو ذرّة غبار في الكون، وإنما شخص متوقّع وجوده، ومجهّز، ومتصوَّر. باختصار، كائن لا يقدر إلا خالق على أن يضعه هنا»[١]. إنّها الجاذبية السماوية التي لم يستطع أهم من دافع عن العبث في القرن الماضي أن «ينجو» منها.

ويعترض (برتراند راسل) على وجود الله بسؤاله لنا عن شعورنا ونحن أمام سرير عليه طفل ينازع الموت. وهو بذلك يسألنا عن قدرتنا على تقبّل منظر موت طفل في عالم خلقه ربّ كامل الصفات، ولكنّ (راسل) لم يفصح عن البديل، والذي هو وقوف ملحد عدمي أمام طفل يصارع آخر لحظات الحياة. هل يجد (راسل) ما يقوله لهذا الطفل غير: لقد انتهى رصيد خلاياك، وحان الوقت لتعود إلى التراب! إنّك من لاشيء، وللاشيء، وإلى لاشيء!؟ لقد حان الوقت لتصبح وجبة للدود، وداعًا بلا لقاء، ولا رجاء!

وأخيرًا، إنّ البحث عن جواب للتساؤل عن «مشكلة الشر» نابع في الحقيقة من إيجابيّة الإيمان بإله والإحساس العميق بغائية كل ما يحيط بنا. إنّ سؤال «الشر» هو طلب لإكمال تناسق الصورة الكبرى للوجود، وليس في حقيقته كشفًا للاغائية (purposeless) الوجود. إنّ الحديث عن قيمة العدل في عالم لاغائي هو عين الهذر واللغو؛ لأنّه أشبه بالبحث عن الحياة في الموت، والحركة في السكون، والوجود في العدم.

إنّ بحث الإنسان عن معنى للوجود، وعن قيمة الصواب فيه، وعن صور العدل في موازينه، وتمجيده لمعاني الحق، وسعيه وراء الغايات الكبرى، وإعلائه للمعاني القِيَميّة السامقة كالحبّ والتضحيّة فوق معنى الحياة ذاتها، دليل على أنّه يرى الاستقامة أصلًا في هذا الوجود. «إنّ الحديث عن المعنى الأخلاقي في كون لاأخلاقي، عبث»[٢].

---

(١) Thomas Molnor, *National Review,* 11 June 1982, p.677.

(٢) J. S. Whale, *The Problem of Evil,* p.21.

إنّ الإلحاد انتحار عقليّ مغرور، وسقوط لزج في طريق يقود إلى اللانتيجة، إذ هو جواب صارخ بالصمت يغتال بضجيجه لهفة المعرفة العطشى على لسان النفس التائقة إلى حقيقة الحقيقة. وصدق (النورسي) إذ قال: «إن في الوحدانية سهولة ويسرًا **بدرجة الوجوب**، وفي [الإلحاد] صعوبة ومشكلات **بدرجة الامتناع**»[1].

(١) النورسي، شعاعات، الشعاع الثاني، نسخة إلكترونية.

زبدة الكلام

﴿خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ٤٤﴾

[العنكبوت: ٤٤]

بعيدًا عن تداخل الكلام وتشعّب النظر، ولأنّ الكلام ينسي بعضه بعضًا، وليكون القارئ على معرفة بخلاصة التصوّر الثيوديسي لهذا الكتاب في سياق الجدل الإيماني ـ الإلحادي، والذي سمّيناه «**ثيوديسيا الحِكَم التكاملية**»، أوجز الكلام في النقاط المعتصرة التالية:

١ ـ بإمكان المسلم أن يقدّم ثيوديسيا تكشف الحِكَم الإلٰهية من وجود الشر في عالم خلقه إلٰه قدير، عليم، رحيم، ولا يكتفي بمجرّد الطرح الدفاعي الذي يطمح فقط في بيان فساد الاعتراض الإلحادي.

٢ ـ مشكلة الشر لا تنفي في أقوى صورها وجود الإلٰه الخالق، وليست بالتالي حجة للإلحاد، وإنما هي تسعى فقط لنفي إحدى الصفات الإلٰهية الثلاث: القدرة، العلم، الرحمة.

٣ ـ وجود الشر دليل على وجود الخالق، من أكثر من وجه.

٤ ـ يتجاهل الملحد مواجهة «مشكلة الخير» التي هي أعظم ظهورًا من مشكلة الشر.

٥ ـ مشكلة الشر بحدتها الحالية هي نتاج عجز الكنيسة وكتبها المقدسة وعقائدها عن تقديم تصور سائغ لوجود الشر في عالم خلقه إلٰه رحيم.

٦ ـ كلّ جواب عن مشكلة الشر بوجه واحد من الحكمة (حرية الإرادة أو تهذيب النفس. .) باطل لسببين، أولهما: أنّ مشكلة الشر هي في الحقيقة مشاكل متعددة، وليست مشكلة واحدة، وثانيهما: أنّ الإشكال متعلق بشرور متعددة الأجناس لا شر واحد.

٧ ـ نحن نوافق الملاحدة في أنّ كل الأجوبة التي تقتصر على وجه واحد باطلة لقصورها، لكننا نقرر مع ذلك أنّ هذه الأجوبة تتكامل في ما بينها لتُصلح مصدر خللها، وهو القصور، ولتقدّم بذلك تفسيرًا تكامليًّا يقلب التحدي إلى الجهة المقابلة؛ أي: من تحدي الملاحدة للمؤمنين: «ما هي الحكمة من الشر؟» إلى تحدي المؤمنين للملاحدة: «ما حجتكم على أنّ أي مظهر من مظاهر الشر يخرج عن جميع أسباب الحكمة التي ذكرناها؟!».

٨ ـ التحدي الإلحادي قائم على وجهين: المشكلة المنطقية للشر والمشكلة البرهانية أو الاحتمالية.

٩ ـ المشكلة المنطقية للشر، والتي تزعم عدم تآلف وجود إلٰه قدير، عليم، رحيم مع وجود الشر؛ أي: تَرتُّب التناقض على اجتماعهما، سقطت باعتراف أئمة الإلحاد، رغم أنه يندر أن يتفق الملاحدة والمؤمنون في منازعاتهم على شيء!

١٠ ـ جميع أوجه المشكلة البرهانية للشر ذبلت، وما عاد أئمة الإلحاد يعوّلون عليها، إلا مشكلة الشر المجاني، وهي المشكلة التي يدور حولها النزاع بين الثيوديسيين والدفاعيين المؤمنين ومخالفيهم من الملاحدة.

١١ ـ كلّ حديث عن الشر في عالم عظيم متداخل العلائق، وبعقل محدود المدارك، لا بدّ أن يبدأ ـ مهما كان موقف الخائض في شأن وجود الله ـ بالإقرار بالقصور الإدراكي للإنسان، وأنّه لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود.

١٢ ـ يلزم من القصور العقلي للإنسان، وضعف معارفه أمام علم الخالق، أن تفوت حِكَم أمورٍ من العالم إدراكه.

١٣ ـ الشر المجاني مسألة محلّ نظر، ومسألة وجود الخالق ثابتة بأدلة عقلية ساطعة؛ ولذلك فإقامة البحث في الشر المجاني على أساس التسليم بوجود الله يلزم منه نفي مجانية هذا الشر.

١٤ ـ «الخير المجاني» مشكلة أكبر من مشكلة الشر المجاني لأنّ كونَ الملحدِ ماديٌّ أعمى بلا قلب؛ إذ هو على الحصر مادة وطاقة في حال اضطراب سرمدي، فلا مجال فيه للخير ابتداءً؛ فكيف إذن بالخير الفائض عن الحاجة؟!

١٥ ـ أهم ما يفسّر الشر في عالمنا، بما في ذلك الشر المجاني، الاختبار الإلٰهي، وحرية الإرادة، والحاجة إلى قوانين كونية مستقرة، وإشعار الإنسان بقيمة النعمة وحقيقتها، ومعرفة حقارة الدنيا وضآلتها.

١٦ ـ مشكلة الشر الذي يطال الحيوان تحفّها إشكالات كبرى، أهمها معرفتنا الخارجية المحدودة بالحيوان وألمه، وحلّها يكمن في دراسة وعي الحيوان، وعلاقة الوعي بتجربة الألم.

١٧ ـ العالم الخالي من الشر كما يتصوّره الملحد لا يقلّ سوءًا عن هذا العالم الذي يتبرّم منه، بل هو يفوقه فسادًا، كما أنه عند التحقيق قائم على تطلّب محالات عقلية.

١٨ ـ رغم تذمّر الإنسان من الشر، إلا أنه لا يستطيع أن يعيش دونه في دنيانا لأنّ الحياة بلا شر، هي حياة بلا معنى، ولا يملك الإنسان قدرة على معايشة اللامعنى.

١٩ ـ حياتنا الدنيا جزء من قصّة أطول، وبترها عن الآخرة يفقدها ضرورة دلالتها على الحكمة الإلٰهية الكبرى من إيجادها على السنن التي نعرفها.

٢٠ ـ يرى المؤمن أنّ الحياة المشرقة بالمعنى في كون خلقه الله، تَهَب الشر معنى ودلالة إيجابية، في حين يرى الملحد أنّ الحياة المادية تسلب من

الشر كلّ معنى؛ فالشر بذلك عند المؤمن والملحد يكتسب معناه ممّا يمنحه المرءُ للحياة من معنى أو ما يعدمه فيها من معنى.

وعصارة المقال هي: هذا الكون بشروره، على تعدد أنواعها ودرجاتها، هو **ما يتوقّعه المؤمن بإله قدير، عليم، رحيم**، خلق الإنسان على الصورة التي جاء بها القرآن، وللحِكَم التي أوردها القرآن، ولغايات أوردها القرآن، ولذلك لا يجد المسلم نفسه في مأزق تصوّري للألوهية ولا لمعاني الحياة.

كلمة في الختام

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ ٱلْقَيِّمِ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا مَرَدَّ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ۖ يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ ﴿٤٣﴾ مَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِأَنفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ ﴿٤٤﴾ لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن فَضْلِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [الروم: ٤٣ ـ ٤٥].

المراجع

العربية

١ ـ الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت.

٢ ـ البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

٣ ـ البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٤ ـ ابن تيمية، **الحسنة والسيئة**، تحقيق: محمد جميل غازي، بيروت: دار الكتب العلمية، ـ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

٥ ـ **العقيدة الواسطية**، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ط٢، ١٩٩٩م.

٦ ـ **رسالة في معنى كون الرب عادلًا وفي تنزهه عن الظلم، من جامع الرسائل**، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٩م.

٧ ـ الجاحظ، أبو عثمان، **الحيوان**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.

٨ ـ الجاويش، محمد إسماعيل، **من عجائب الخلق في جسم الإنسان**، القاهرة: الدار الذهبية للطبع والنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

٩ ـ الجليند، محمد السيد، **قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام**، القاهرة: دار قباء الحديثة، ٢٠٠٦م.

١٠ ـ ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، تحقيق: السيد جميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م.

١١ ـ ابن حزم، **الدرة فيما يجب اعتقاده**، تحقيق: أحمد الحمد وسعيد القزقي، مكة: مكتبة التراث، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
١٢ ـ خليل، عماد الدين، **آفاق قرآنية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م.
١٣ ـ ابن رجب الحنبلي، **جامع العلوم والحكم**، تحقيق: ماهر الفحل، دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٨م.
١٤ ـ السيوطي، **تشييد الأركان في ليس في الإمكان أبدع مما كان**، دار الوعي العربي، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.
١٥ ـ الطبري، ابن جرير، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م.
١٦ ـ ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
١٧ ـ ابن أبي العز، **شرح الطحاوية**، بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.
١٨ ـ العقاد، عباس محمود، **الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلٰهية**، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
١٩ ـ **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، صيدا: المكتبة العصرية، د.ت.
٢٠ ـ **عقائد المفكرين**، المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨م.
٢١ ـ قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق: ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.
٢٢ ـ ابن القيم، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، القاهرة: دار التراث، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.
٢٣ ـ **التبيان في أقسام القرآن**، تحقيق: عبد الله بن سالم البطاطي، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.
٢٤ ـ **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، تحقيق: محمد الإصلاحي وزائد النشيري، مكة المكرمة: عالم الفوائد، ١٤٢٩هـ.
٢٥ ـ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي السلامة، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.
٢٦ ـ لويس، س. إس.، **الله ـ الإنسان والألم**، تعريب: هدى بهيج، القاهرة: سباركل، ٢٠١٤م.
٢٧ ـ النورسي، **شعاعات**، الشعاع الثاني، نسخة إلكترونية.

٢٨ ـ يانسي، فيليب، **أين الله في وقت الألم**، تعريب: سليم حنا، مكتبة دار الكلمة، ٢٠١٠م.
٢٩ ـ يحيى، هارون، **الجهاز المناعي**، نسخة إلكترونية.

الأعجمية

30- Abu-Rabi, Ibrahim M., ed. *Theodicy and justice in modern Islamic thought: the case of Said Nursi,* Farnham, Surrey; Burlington, VT: Ashgate Pub, 2010.
31- Ahern, M. B., *The Problem of Evil,* London: Routledge & Kegan Paul, 1971.
32- Alcorn, Randy, *If God Is Good: Faith in the Midst of Suffering and Evil,* Colorado Springs, Colo.: Multnomah Books, 2009.
33- Baron, John, *The Life of Edward Jenner,* London: Henry Colburn, 1888.
34- Beck, David, Evil and the New Atheism, in *God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain*, Chad Meister and James K. Dew eds., Downers Grove, Illinois: IVP Books, 2013.
35- Box, Hubert S., *The Problem of Evil*, London: The Faith Press, 1934.
36- Brand, Paul and Yancey, Philip, *The Gift of Pain: Why we hurt and what we can do about it,* Grand Rapids, MI: Zondervan/HarperCollins, 1997.
37- Burgess, Stuart, *Hallmarks of Design,* Epsom: Day One, revd edn, 2002.
38- Burkhardt, Frederick *et al., The Correspondence of Charles Darwin,* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993.
39- Collins, Francis, *The Language of God,* New York: Press Free, 2006.
40- Cragg, Kenneth, *The House of Islam*, California: Dickenson Publishing, 1975.
41- Craig, William Lane, *Hard Questions, Real Answers,* Wheaton: Crossway, 2003.
42- ____*On Guard: Defending Your Faith with Reason and Persuasion*, Colorado Springs: David Cook, 2010.
43- William Lane Craig and Walter Sinnott-Armstrong, *God?: A Debate between a Christian and an Atheist,* Publisher: Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.

44- Curtis, Ian, *Jesus: Myth or Reality?,* Lincoln: iUniverse, 2006.
45- David, Baldridge H., *Shark Attack*, New York: Berkeley Medallion Books, 1975.
46- Dawkins, Richard, *River Out of Eden,* New York: HarperCollins, 1996.
47- ____*The God Delusion,* London: Bantam Press, 2006.
48- Delbanco, Andrew, *The Real American Dream: A Meditation on Hope,* Harvard University Press, 1999.
49- Descartes, Rene, *A Discourse on Method*, trans. John Veitch, London: Dent, 1957.
50- Evans, Jeremy A., *The Problem of Evil: The Challenge to Essential Christian Beliefs,* Nashville, Tenn.: B & H Academic, 2013.
51- Flew, Antony, "Divine Omnipotence and Human Freedom," in *New Essays in Philosophical Theology,* eds. Antony Flew and A. C. MacIntyre, London: SCM Press, 1955.
52- ____*There is a God: How the world,s most notorious atheist changed his mind,* New York: HarperOne, 2007.
53- Frankl, *The Unheard Cry for Meaning*, New York: Simon & Schuster, 1978.
54- Gale, Richard M., 'The problem of evil', in Chad Meister and Paul Copan, eds. *Routledge Companion to Philosophy of Religion*, London; New York: Routledge, 2013.
55- Geisler, Norman L., *If God, Why Evil,* Minneapolis, Minn.: Bethany House Publishers, 2011.
56- Geivett, Doug, *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy,* Philadelphia: Temple University Press, 1993.
57- Guthrie, Stewart, 'Anthropomorphism: A Definition and a Theory', in *Anthropomorphism,* Robert Mitchell et al. eds. Albany: State University of New York Press, 1997.
58- Heinze, Thomas F., *The Vanishing Proofs of Evolution,* Ontario, Calif.: Chick Publications, 2005.
59- Hick, John, 'The Soul-Making Theodicy', in *Readings in the Philosophy of Religion,* Kelly James Clark, Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2000.
60- Hoover, Jon, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism,* Leiden: Brill, 2007.
61- Howard-Snyder, Daniel, "God, evil, and suffering," in M. J. Murray, ed. *Reason for the Hope Within,* Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
62- ____*The Evidential Argument from Evil,* Bloomington: Indiana University Press, 1996.

63- Inwagen, Peter van, *The Problem of Evil,* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2006.
64- J. S. Whale, *The Problem of Evil,* London: SCM Press, 1954.
65- James, William, *The Will to Believe: and other essays in popular philosophy,* New York: Longmans, Green, 1897.
66- Keller, Timothy J., *Walking With God Through Pain And Suffering,* New York: Dutton, 2013.
67- Kreeft, Peter, *Making Sense Out of Suffering,* St. Anthony Messenger Press, Servant Books. Kindle Edition.
68- Lawick, Hugo van and Goodall, Jane, *Innocent Killers,* Boston: Houghton Mifflin, 1971.
69- Layman, C. Stephen, *Letters to Doubting Thomas,* New York: Oxford University Press, 2007.
70- Lewis, C. S., *The Abolition of Man,* HarperCollins e-Books, 2014.
71- ____*Mere Christianity*, New York: HarperCollins Publishers, 1980.
72- ____*The Complete C.S. Lewis Signature Classics,* San Francisco, Calif: HarperSanFrancisco, 2002.
73- Little, Bruce Alva, *A Creation-Order Theodicy: God And Gratuitous Evil,* Lanham, MD.: University Press of America, 2005.
74- Martin, Michael, *Atheism: A Philosophical Justification,* Philadelphia: Temple University Press, 1990.
75- McBrayer, Justin P. and Howard-Snyder, Daniel, eds. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2014.
76- Meister, Chad, *Evil: A Guide for the Perplexed,* London; New York: Continuum, 2012.
77- ____, *Introducing Philosophy of Religion,* London; New York : Routledge, 2009.
78- Meister Chad, and Dew James K., eds. *God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain,* Downers Grove, Illinois: IVP Books, 2013.
79- Moezzi, Mohammad, *Dictionnaire du Coran,* Paris: Robert Laffont, 2007.
80- Murray, Michael J., *Nature Red in Tooth and Claw: theism and the problem of animal suffering,* Oxford ; New York : Oxford University Press, 2008.
81- ____With Michael Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion,* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008.
82- Nash, Ronald H., *Faith and Reason,* Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988.
83- Newberg, Andrew B., and Waldman, Mark Robert, *How God Changes Your Brain: breakthrough findings from a leading neuroscientist,* New York: Ballantine Books, 2009.

84- O'Flaherty, Wendy Doniger, *The Origins of Evil in Hindu Mythology,* Berkeley: University of California Press, 1976.
85- Peterson, Michael L.; et al., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 1998.
86- Plantinga, Alvin, *God, Freedom, and Evil,* Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
87- ____, *The Nature of Necessity,* Oxford: Clarendon Press, 1974.
88- ____, *Warranted Christian Belief,* New York: Oxford University Press, 2000.
89- Plantinga, Cornelius, *Not the Way It's Supposed to Be: A Breviary of Sin* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.
90- Rana, Fazale, *The Cell's Design, How Chemistry Reveals the Creator's Artistry*, Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 2008.
91- Reichenbach, B., *Evil and a Good God*, New York: Fordham University Press, 1982.
92- Rowe, William, *Philosophy of Religion: An Introduction,* Encino, Calif.: Dickenson, 1978.
93- Russell, Bertrand, *Mysticism and Logic,* Dover Publications, 2013.
94- ____*Why I Am Not a Christian: And Other Essays on Religion and Related Subjects* London: G. Allen and Unwin, 1957.
95- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind,* New York: Barnes and Noble, 1949.
96- Sarfati, Jonathan, *The Greatest Hoax on Earth?: Refuting Dawkins on evolution,* Atlanta, Ga.: Creation Book Publishers, 2010.
97- Sartre, Jean-Paul, *Jean-Paul Sartre: Basic Writings,* ed. Stephen Priest, New York : Routledge, 2001.
98- Scott, Mark S. M., *Pathways in Theodicy: An Introduction to the Problem of Evil,* Baltimore, Maryland: Project Muse, Minnesota: Fortress Press, 2015.
99- Spetner, Lee M., *Not by chance!: Shattering the modern theory of evolution*, Brooklyn, N.Y.: Judaica Press, 1997.
100- Stackhouse, John Gordon, *Can God be trusted?: faith and the challenge of evil,* New York: Oxford University Press, 1998.
101- Strobel, Lee, *The Case for Faith,* Michigan: Zondervan, 2000, EPub Format, 2000.
102- Stump, Eleonore, "The Problem of Evil," in William Lane Craig, ed. *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2002.
103- Swinburne, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: Clarendon Press, 1998.

104- Taylor, Charles, *A Secular* Age, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
105- Tice, Paul, *Jumpin, Jehovah,* Escondido, CA: Book Tree, 2000.
106- Turek, Frank, *Stealing from God: Why Atheists Need God to Make Their Case*, Colorado Springs: NavPress, 2015.
107- Williams, Leslie Pearce, ed., *Buffon: A Life in Natural History*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997.
108- Yancey, Philip, *Where Is God When It Hurts?*, Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1990.
109- Zacharias, Ravi, *The End of Reason: A response to the new atheists*, Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2008.
110- Zilio-Grandi, Ida, *il Corano e il Male*, Torino: Einaudi, 2002.

المقالات

111- Adam, Swenson, Privation theories of pain, in *Int J Philos Relig* (2009) 66.
112- Alston, William, ''The Inductive Problem of Evil,'' in *Philosophical Perspectives 5* (1991).
113- Endo, Hideki; Yamagiwa, Daishiro; Hayashi, Yoshihiro; Koie, Hiroshi; Yamaya, Yoshiki; & Kimura, Junpei, Role of the giant panda's 'pseudo-thumb', in Nature 397, (28 January 1999).
114- Fitzpatrick, F. J., ''The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil,'' in *Religious Studies,* Vol. 17, No. 1 (Mar., 1981).
115- Harrison, Peter, 'Theodicy and Animal Pain,' in *Philosophy,* Vol. 64, No. 247 (Jan., 1989).
116- Hasker, William, ''D. Z. Phillips, Problems with Evil and with God,'' in *International Journal for Philosophy of Religion,* Vol. 61, No. 3 (Jun., 2007).
117- ____''The Necessity of Gratuitous Evil,'' in *Faith and Philosophy,* Volume 9, Issue 1, January 1992.
118- Howard-Snyder, Daniel and Frances, ''Is Theism Compatible With Gratuitous Evil?'', in *American Philosophical Quarterly* Volume 36, Number 2, April 1999.
119- Mackie, J. L., ''Evil and Omnipotence,'' in *Mind* 64, no. 254 (1955).
120- Maitzen, Stephen, ''Ordinary Morality Implies Atheism'', in *European Journal for Philosophy of Religion* 1:2 (2009).
121- Pessagno, J. Meric, ''The uses of Evil in Maturidian Thought,'' in *Studia lslamica* 60 (1984).
122- Peterson, Michael L., ''Recent Work on the Problem of Evil,'' in *American Philosophical Quarterly,* Vol. 20, No. 4 (Oct., 1983).

123- Rowe, William L., The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, in *American Philosophical Quarterly* Vol. 16, No. 4 (Oct., 1979).

124- Seachris, Joshua and Zagzebski, Linda, *''Weighing Evils: The C. S. Lewis Approach,'' in International Journal for Philosophy of Religion,* Vol. 62, No. 2 (Oct., 2007).

125- Smart, Ninian, ''Omnipotence, evil and supermen,'' in *Philosophy*, April, 1961.

126- Snyder, Daniel T., ''Surplus Evil,'' in *The Philosophical Quarterly,* Vol. 40, No. 158 (Jan., 1990).

127- Trakakis, Nick, ''Is Theism Capable of Accounting for Any Natural Evil at All?'' in *International Journal for Philosophy of Religion,* Vol. 57, No. 1 (Feb., 2005).

128- Trau, Jane Mary, ''The Positive Value of Evil'', in *International Journal for Philosophy of Religion,* Vol. 24, No. 1/2 (Jul. - Sep., 1988).

129- ____''Fallacies in the Argument from Gratuitous Suffering,'' in *The New Scholasticism* 60 (4).

130- Watt, Montgomery, ''Suffering in Sunnite Islam,'' in *Studia Islamica*. 50 (1979).

131- Wykstra, Stephen J., The Humean obstacle to evidential arguments from suffering: On avoiding the evils of ''appearance'', in *International Journal for Philosophy of Religion* (1984).